





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

رقم الإيداع في دار الوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م

ISSN : 2709-0841

الافتتاحية

الدراسات والتحقيق



◉مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
◉تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
◉العدد : (31) 1446 هـ .





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الواحد والثلاثون

تموز 2024 م

محرم 1446 هـ

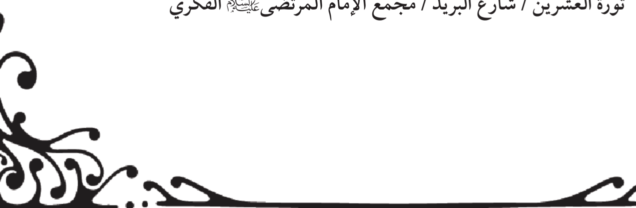
تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة

(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين / شارع البريد / مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الفكري





الترقيم الدوليّ : ISSN: 27090841

هاتف إدارة المجلّة : 00964(7717072696)

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت :Aqeeda.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف ثورة العشرين شارع البريد – مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الفكري .

دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

١. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

٢. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ الكلام القديم والجديد .

ب الفكر المعاصر .

ت شبهات وردود .

ث مكتبة العقيدة .

ج أدب العقيدة .

٣. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

٥. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

٦. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٩. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

١٠. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A٤)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (٢٥) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (١٦) للمتن، و(١٤) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

١١. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

١٢. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ يُبلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ يمُنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

١) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر

في مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

٢) يتولىّ رئيس تحرير المجلّة بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

٣) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

٤) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

٥) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمينأفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

٦) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

٧) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

٨) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت

والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

٩) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

١٠) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /
العدد :
التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسومبـ (..).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد .. مع التقدير ...

مدير التحرير

د. عمار عبد الرزاق الصغير

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (...........................) وبحثي الموسوم بـ (...........................)

أتعهّد بما يأتي:

١ البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.

٢ التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

٣ الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

٤ عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلاّ بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

٥ حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

١ ملكيّتي الفكريّة للبحث.

٢ التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع الورقي والإلكترونيكافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (....)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(...)

البريد الإلكترونيّ للباحث (...)
رقم الهاتف: (...)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (...)

توقيع الباحث

التاريخ//٢٠٢ م الموافق://١٤٤هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

١) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

٢) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

٣) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

٤) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

٥) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

٦) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

٧) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

٨) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

٩) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

١٠) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.




الدراسات و التحقيق



بسم الله الرحمن الرحيم

الغدير مشروع لدوام الإسلام الأصيل

اتسمت الأممُ السالفةُ بتحريفها للكتبِ السماويّةِ السابقة وشرائعِ الرسل المبعوثين إليهم، فهي سنّة تاريخيّة نصّ عليها القرآن بقوله تعالى: ﴿...**مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ**...﴾[1]. مما يشوّهُ الرؤيّةِ الدينيّة، وتبدّلُ الصورةِ الأصليّةِ للدين، وضياع أهدافه ومقاصده، فيتحول من دين إلهي إلى أفكار بشرية أيديولوجية؛ ولهذا تبرز الحاجةُ إلى تصحيح الانحراف فيبعثُ اللهُ تعالى الأنبياءَ، ويرسلُ الرسلَ، ليُعيدوا حركةَ الدين إلى مسارها السليم، ويحيوا ما انطمسَ من معالمِه، ويأخذوا بأيدي الناس إلى الصراط المستقيم.

وقد أخبرَ النبيُّ محمدٌ ﷺ، أصحابَه بأنّهم سائرونَ على سننِ من قبلهم حذو القُذَّةِ بالقُذَّةِ، فروي عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، أنّه قَال: «**لتركبن سنة من كان قبلكم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة ولا تخطئون طريقتهم شبر بشبر وذراع بذراع وباع بباع حتى أن لو كان من قبلكم دخل جحر ضب لدخلتموه قالوا اليهود والنصارى تعني يا رسول الله؟ قال: فمن أعني** »[2]. ولعلّ أبرز السنن الماضية لليهود والنصارى هي

[١] سورة النساء: ٤٦.

[٢] القمي، علي بن ابراهيم، تفسير القمي، ٤١٣/٢ .

التحريف والانقلاب والتمرد، ولمّا كان الرسول الأعظم ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين؛ فلا نبيَّ بعده ليصحح ما ستقع فيه أمّته ويطال شريعته؛ ههنا وبالذات تنبعث الحاجة والضرورة إلى من يقوم بتلك المهمّة الخطيرة، من دون أن يكون نبيًّا؛ لكن ينبغي أن يكون علمه إلهيًّا، وليس مجتهدًا متأوّلًا كغيره؛ وإلاّ نُقض الغرض. وقد عمل النبيّ الأكرم ﷺ على تربية ذلك البديل الإلهي، وأولاه بالرعاية والتربية والتعليم، وقد بيّن للمسلمين مناقبه وفضائله الفريدة في أحاديث عديدة، ومناسبات مختلفة ممّا يجعله صالحًا لتلك المهمّة المنوطة به، حتّى جاء الأمر الإلهي بأن يصدح بذلك من دون لبس فكان أن تُوّج عليّ عليه السلام بالخلافة والولاية في غدير خم.

إذ حملت الإجراءات العملية التي قام بها رسول الله دلالاتٍ بيّنةً مهّدت لعملية نقل الخلافة الإلهيّة إلى الإمام علي عليه السلام من بعده، مثل حديث الدار، وخلافته في تبوك على المدينة، و نيابته في اليمن، و تبليغ سورة التوبة، حتى تجلّت تلك الاجراءات أوضح ما تجلّت في واقعة الغدير القائمة على قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...** ﴾[١]، إذ بلّغ الرسول ﷺ ما يُراد منه في النصّ الكريم بقوله ﷺ : ((**من كنتُ مَوْلاهُ فعلِيٌّ مَوْلاه**))[٢]، فهنا تمت عرى هذا التلازم بين تبليغ ما أُنزل إليه بشأن الولاية و تبليغ عموم الرسالة؛ فجُعلت الولاية الإلهية التي أرادها النصّ الكريم مساويةً لتبليغه الرسالة؛ إذ بها أكمل الله لعباده الدين، وأتمّ عليهم النعمة، ورضي لهم الإسلامَ دينًا كامل الأركان: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ**

[١] المائدة: ٣.

[٢] الصدوق، الخصال ٥٧٢ / ح١ .

نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [١].

ويُتجلّى في تبليغ الرسول **((من كنتُ مَوْلاهُ فعلِيٌّ مَوْلاه))** نقلُ قيادة مشروع النبيّ إلى الإمام علي، ومنحه المرجعية الدينية والفكرية والسياسيّة على الأمّة بعده ﷺ، ومن ثم التأسيس لمجموعةٍ ذات سماتٍ يكون الإيمان بها والعمل على وفقها تحقيقاً لتلك الموالاة التي نادى بها النبيّ في حديثه؛ لتأخذ نموّها عبر التحوّلات التأريخيّة والمحافظة عليها من قبل قادة الدين حتى تتمظهر كتلة واحدة يكون الانتماء إليها حكايةً عن الالتزام بمجموعة الخصائص والأهداف الرسالية التي جاء بها رسول الله ﷺ وترجمه للناس عمليًّا الأئمّة المعصومون عليهم السلام بعده.

وإنّ الالتزام بهذه الخصائص والأهداف النبويّة – وهي سُنّة النبي- تحقق للإنسان قيمته وذاته وكماله من غير أنْ يقيم عليها شرطًا أو جزاءً، بل لشعوره العقائدي وإيمانه بأنّها سبيل للكمال والنجاة، تلك الالتزامات مجموعة هي عينها الانتماء الديني في الفكر الإمامي المعبرّ عن هويته وخصائصه شريطة أنْ يكون تمسّكًا بمجموع ما جاء به النبيُّ والأئمّةُ عليهم السلام بنحوٍ غير قابل للتجزئة، فهو الارتباط الكلي والصلة الوثيقة التي أرادها رسولُ الله من قوله **(فعلِيٌّ مَولاه)** بكلّ ما يحمل النصّ من إطلاق وشمولية عابر للزمن والكيفية، حتى يكون الانتماءُ الإيمانَ المجموعي بهم، وبما يحملون، من الإمام علي حتى المهدي.

يأتي العدد الواحد والثلاثون من مجلة العقيدة الصادرة عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية حاملاً بين طيّاته مباحث تعنى بهذا

[١] المائدة: ٦٧.

الشأن، فصُدِّر ببحثٍ حول (**الغدير وأنثروبولوجيا العِمّة**)، يبيّن أحد إجراءات رسول الله ﷺ في عملية نقل الخلافة للإمام علي عليه السلام، باحثاً حول رمزيّة العمّة في البعد السياسي على الرئاسة والاستخلاف على الأمّة من بعده.

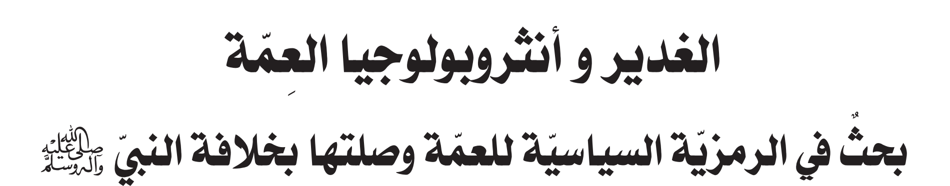
ثم يعقبه بحثٌ في (**سبل التحصين العقدي ودور الانتماء إلى أهل البيت في تحصيلها**)، يتناول دورَ الوعي في مواجهة الضلالة، وبيانَ أنّ الانتماء الواعي عن بصيرةٍ من شأنه المحافظة على سلامة العقيدة.

وفي العدد بحوثٌ كلاميّةٌ أُخر تأتي في السياق نفسه، منها بحثٌ حول خطبة الزهراء بعد شهادة رسول الله ﷺ. ويُختتم العدد بالحلقة الثانية من بحث (**الإلحاد المعاصر**) مناقشًا وناقدًا أبرز آراء قادته وموضوعاته.

نأمل أنْ تُقدّم أبحاث هذا العدد منفعةً معرفيّةً للقرّاء الكرام وعقيدتهم. واللهُ وليُّ التوفيق.

د. عمّار عبد الرَّزاق الصَّغير

النجف الأشرف / الأول من محرم الحرام / ١٤٤٦هـ



الغدير و أنثروبولوجيا العِمّة

بحثٌ في الرمزيّة السياسيّة للعمّة وصلتها بخلافة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم

الشيخ الدكتور محمد شقير(*)

(*) تدريسي في الجامعة اللبنانية - ومتخصص في الكلام والفلسفة / بيروت.

الملخّص

عندماتكون العِمامة يومًا رمزًا للرّئاسة، ويكون إلباس العِمامة لرجلٍ تعبيراًفي العُرف السّياسيّ حينهاعن تقليده الرّئاسة، ويكون مَن مارس ذلك العُرف هو النّبيّ صلى الله عليه وآله صاحب الرّئاسة الدّينيّة والدّنيويّة، وتكون العِمامة الّتي أُلبست عِمامة النّبيّ صلى الله عليه وآله نفسه، بما ترمز إلى رئاسته وسلطانه، ويكون من أُلبس العِمامة (الإمام عليّ عليه السلام) هو المرشح الأوّل للخلافة والرّئاسة، وتكون الواقعة بجميع عناصرها تحكي عن تدبير أمرٍ ذي بالٍ يؤشّر إلى الرّئاسة، ويكون الحدث في سياقٍ تاريخيّ اجتماعيّ يتطلّب تدبيراً من النّبيّ صلى الله عليه وآله لمستقبل الرّئاسة، ويكون في سياق خطبةٍ يتحدّث فيها النّبيّ صلى الله عليه وآله عن ولاية عليّ عليه السلام من بعده، حيث قال: «**من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه**»؛ فما الّذي يمكن فهمه من هذا المشهد؟ وما الّذي يمكن أنْ نعيه من هذا الفعل؟ وهل يبقى من شكٍّ عندها في أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله ما أراد من ممارسة هذا العُرف، إلاّ تقليدَ الإمام عليّ عليه السلام رئاسته، ونصبَه لخلافته، وجعله الإمام من بعده؟

إنّ ما نخلص إليه هو أنّه لا يمكن أنْ نعي ذلك الفعل (إلباسه العِمّة)، إلّا بوصفه فعلاً رمزيًا يُراد له أنْ يعضد البيان القوليّ، حتى لا يبقى أيُّ لَبسٍ في أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله لم يترك خلافته لتكون سببًا لتصدّعاتٍ بنيويّةٍ خطيرةٍ تصيب أمّته، وإنّما قد بلّغ ما أُنزل إليه من ربّه في عليّ عليه السلام وأهل بيته عليهم السلام.

الكلمات مفتاحية: الغدير، العِمّة، أنثروبولوجيّا، الخلافة، النّبيّ صلى الله عليه وآله، الإمام عليّ عليه السلام.

"The Ghadeer and the Anthropology of the turban: A study on the political symbolism of the aunt and its connection to the Prophet's succession."

Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer,
A lecturer at the Lebanese University,
Specializes in speech and philosophy

Abstract

When the turban is then a symbol of the presidency, and wearing the turban for a man is an expression in the political custom at the timeof his tradition of the presidency, and the person who practiced that custom is the Prophet (peace be upon him) who has a religious and worldly presidency, and the turban that wore the turban of the Prophet (peace be upon him) himself, symbolizing his presidency and authority, and the person who was worn the turban (Imam Ali (peace be upon him)) is the first candidate for the caliphate and the presidency, and the incident with all its elements tells of a measure of significance that indicates the presidency, and the event is in a historical-social context It requires a measure from the Prophet (peace be upon him) for the future of the presidency, and it is in the context of a sermon in which the Prophet ((peace be upon him) talks about the guardianship of Ali ((peace be upon him) after him, where he said: "Whoever is his master, I am his master", so what can be understood from this scene? And what can we be aware of from this act? Is there any doubt that the Prophet ((peace be upon him did not want to practice this custom, except for Imam Ali (peace be upon him) to imitate his presidency, install him to succeed him, and make him the Imam after him?

What we conclude is that we cannot be aware of this act (wearing it as the turban), except as a symbolic act intended to support the verbal statement, so that there is no confusion that the Prophet (peace be upon him) did not leave his caliphate to be the cause of structural and serious cracks that afflict his nation, but rather reached what was revealed to him from his Lord in Ali (peace be upon him) and his family (peace be upon him).

Key words: Al-Ghadir, the turban, Anthropology, Caliphate, Prophet (peace be upon him), Imam Ali (peace be upon him).

مقدّمة

ليس أمرًا غير ذي فائدة الوصل ما بين العلوم الإنسانيّة وأدواتها المنهجيّة من جهة، وما بين جملة القضايا الدّينيّة والتّاريخيّة من جهة أخرى؛ لِما لهذا الوصل من قدرة على إنتاج معالجاتٍ مختلفةٍ ومقارباتٍ متمايزةٍ في اللّغة والمنهج والأسلوب والبيان، وصولاً إلى اجتراح نتائج وخلاصات أكثر جِدّة وجدوى ومعاصرة.

من هنا وجدنا أهميّة أنْ نستفيد من الأنثروبولوجيا الدّينيّة والتّاريخيّة لبحث واقعة الغدير، وتحديدًا في بعضٍ من أهمّ المراسم الّتي حصلت في يوم الواقعة، حيث عمد النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، قبل خطبته في جموع النّاس الّذين احتشدوا يومها لسماع بيانه، إلى القيام بعملٍ لافتٍ جدًّا للنّظر وذي دلالة، وممارسة بعض التّقاليد الاجتماعيّة الّتي كانت متعارفةً ومعمولاً بها يومها، وهو أنّه بادر إلى إلباس عمامته المعروفةبـ(السّحاب) للإمام عليّ عليه السلام، ثمّ لتبدأ بعد الخطبة مراسم التّهنئة - بل والبيعة - للإمام عليّ عليه السلام.

وعليه، سوف يكون السّؤال مشروعًا أنّه لماذا بادر النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلى هذا الفعل؟ وماذا كان هدفه من اعتماد هذا التّقليد والعُرف الاجتماعيّ السّياسيّ يومها؟ وما هي دلالة ورمزيّة أنْ يبادر النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بنفسه إلى إلباس عمامته الخاصّة به المعروفةبـ(السّحاب) لشخصيةٍ ذات مواصفاتٍ استثنائيّةٍ كالإمام عليّ عليه السلام، وفي ظرفٍ تاريخيّ استثنائيّ، وفي جمعٍ استثنائيّ، وبعد خطبةٍ استثنائيّةٍ مليئة بدلالاتها السّياسيّة والدّينيّة والتّاريخيّة والمستقبليّة، مع كثيرٍ من القرائن والحيثيّات الّتي تسهم في تكوين المشهد العامّ يومذاك وعناصره ذات الصّلة؟

ومن هنا سوف يكون عملنا في هذا البحث على تبصّر دلالة هذا الفعل وهدفه في العُرف السّياسيّ والاجتماعيّ والدّينيّ يومها، لنعمل على استجماع

مجمل تلك القرائن الدّخيلة الّتي تسهم في بناء تلك الدّلالة، من خلال إعمال أدوات التّحليل والبحث الأنثروبولوجيّة في هذا المقام.

تمهيد:

في الثّامن عشر من ذي الحجّة من السّنة العاشرة من الهجرة النّبويّة، وقبل وفاة النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بحوالي الشّهرين ونيّف، وأثناء عودته وجموع المسلمين ووفودهم من حجّة الوداعتتحدّث بعض النّصوص التّاريخيّة عن تجاوز عددهم يومها المائة ألف، وهو عددٌ كبيرٌ جدًّا في حساب ذلك الزّمانوعند وصولهم إلى ذلك الموقع ما بين مكّة والمدينة المعروف بغدير خمّ قرب الجُحفة، وهو مفترق طرق القوافل إلى بلدانها وأمصارها، أمر النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من كان معه بالبقاء، واسترجع من كان قد سبق منهم إلى بلده ومصره، وانتظر من لم يكن قد وصل بعد منهم إلى ذاك المكان، واختار موضعًا فيه العديد من الأشجار الضّخمة، فأمر بإعداده لاجتماع تلك الأعداد الكبيرة من المسلمين، من أجل أنْ يلقي عليهم آخر خطبةٍ له في ذلك الحشد الغفير، وليعمد أيضًا إلى القيام بجملةٍ من المراسم، الّتي منها إلباس عِمامته المعروفة بالسّحاب الإمامَ عليّ عليه السلام[١]، ثمّ ليأمر المسلمين وكبار الصّحابة بتهنئة الإمام عليّ عليه السلام، بل وبيعته، حيث استمرت هذه المراسم لثلاثة أيامٍ متواليات[٢].

---

[١] لقد نقلت هذا الحدث كثيرٌ من المصادر الإسلاميّة الشّيعيّة منها والسّنيّة، حيث نجد بعضًا من الموسوعات قد عنت بتتبّع مصادر علماء الدّين السّنّة ومحدّثيهم الّتي ذكرت ذلك الحدث، ومن تلك الموسوعات: اللكهنوي حامد حسين، عبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار، دار الكتاب الإسلاميّ، بيروت، ج ٩، صص ٢٣٤-٢٣٧؛ الأميني عبد الحسين، الغدير في الكتاب والسّنة والأدب، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٨٣م، ط ٥، ج ١، صص ٢٩٠٢٩٣.

[٢] مرتضى جعفر، الصّحيح من سيرة الإمام عليّ عليه السلام، المركز الإسلامي للدراسات، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ط ٢، ج ٧، صص ٢١٢-٢١٥.



العِمّة في العُرف الاجتماعيّ في عصرصدرالإسلام:

لا شكّ في أنّ للعِمامة رمزيّتها في العُرف الاجتماعيّ في عصر صدر الإسلام وما قبله[١]، وقد يكون لهذه الرّمزيّة دلالاتها السّياسيّة والاجتماعيّة والدّينيّة وسوى ذلك، وقد تختلف هذه الدّلالات تبعًا للعديد من العناصر والحيثيّات، من قبيل طبيعة الموقف، وكيفيّة التّعامل مع هذه العِمامة، وأشخاص هذا الموقف وصفاتهم وموقعيّتهم، والظّرف أو السّياق التّاريخيّ والاجتماعيّ، وصولاً إلى مجمل العناصر والمسائل الّتي تضمّنها ذلك الموقف وتمظهره.

إنّ تشخيص مجمل تلك العناصر والحيثيّات، وتقديمها في قالبٍ منسجمٍ ومتكامل، يسهم في المساعدة على قراءةذلك الموقف ودلالته، تبعًا لرمزيّته في العُرف الاجتماعيّ السّائد يومها، وكيفيّة فهمه، وتوظيفه لجميع العناصر ذات الصّلة.

ولا شكّ في أنّ الدّينوالإسلام تحديدًا يستخدم في إيصال معانيه ومضامينه وسائل وأدوات الدّلالة العرفيّة، سواءً أكانت لغويّة، أم حركيّة اجتماعيّة، تتوسّل ببعض التّقاليد والأعراف الاجتماعيّة لإيصال معانيها وإبلاغ مقاصدها.

إنّ ما تقدّم يفرض علينا تتبّع رمزيّة العِمامة في العُرف الا جتماعيّ في صدر الإسلام، وهو ما يتطلّب العودة إلى مجمل تلك النّصوص في مختلف المصادر التّاريخيّة وغيرها من المصادر، الّتي تتحدّث عن تلك الرّمزيّة في ذلك العصر أو قريبًا مِمّا قبله وما بعده، بلحاظ أنّ تلك الأعراف لا تتغيّر أو تتبدّل في وقت قصير. وقد لا نحتاج إلى حشد كثيرٍ من الشّواهد في هذا السّياق، إذ قد يكفي بعضها من باب الإشارة إلى أمرٍ قد يكون على قدرٍ من الوضوح في ذلك العُرف الاجتماعيّ

[١] راجع في هذا الموضوع: الجبوري يحيى وهيب، العمامة في الجاهليّة والإسلام، حولية كلّية الإنسانيّات والعلوم الاجتماعيّة (جامعة قطر)، العَدد الثّامن، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م،ص ٣٧٩-٣٩٤.

الخاص بالعِمامة، إذ إنّ التّنبيه على ذلك العُرف والإلفات إلى وضوحه، قد يفي هذا المطلبَ حقّه، وما ينبغي من بحثه.

وفي اعتقادي أنّ إشكاليّة البحث الّتي تحتاج إلى مزيد صناعةٍ قد لا تكمن كثيراً في هذا الانشغال البحثيّ على (كبرى) ذلك العُرف الاجتماعيّ ودلالاته الرّمزيّة ذات الصّلة، بل هي أكثر ما تكمن في انطباق هذه الكبرى على واقعة الغدير، ومدى كون هذه الواقعة تشكّل صغرى لتلك الكبرى، ومصداقًا صحيحًا لها، وإنْ لم يكن مناص من هذا الانشغالالكبروي والبدء منه.

أي إنّ السّؤال الأساس يكمن فيما حصل يوم غدير خمّ، بخصوص تلك المراسم ذات الصّلة بما أقدم عليه النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من إلباس عمامته الإمام عليّ عليه السلام، وما تنتجه تلك المراسم من دلالة في العُرف الاجتماعيّ يومها، وما يتضمّنه ذلك الموقف من رمزيّاتٍ حركيّةٍ في ذاك السّياق، وإنْ كان من الواضح أيضًا أنّ النّقاش في صغرى تلك المراسمِ لن يكون ذا جدوى، ما لم نعمد إلى هذا التّأسيس الكبروي في تلك المراسم ورمزيّاتها الحركيّة.

ومن هنا نجد من الأهميّة، بل من المنطقيّ، أنْ نعرض إلى تلك الكبرى العُرفية وتثبيتها، وسياق جملة من الشّواهد والأدلّة عليها.

تُعدّ العِمامة رمزًا لعزّة العرب ومكانتهم، وهي تدلّ على الجاه والنّفوذ، وهي من لباس الأشراف السّادة، بل لباس خاصّتهم. ولمكانتها تلك ورمزيّتها، وما لها من تبجيلٍ واحترام، فقد اتّخذوها لواءً عند الحرب، حيث ينزع سيّد القوم عِمامته لتتّخذ لواءً في الحروب؛ هذا ما كان عليه حالهم قبل الإسلام[١].

أمّا في الإسلام فلم يختلف هذا الحال[٢]، فبقيت للعِمامة مكانتها تلك

[١] المصدر نفسه، ص ٣٨١.

[٢]المصدر نفسه، صص ٣٨٦-٣٨٩.



وفوائدها الّتي تُبتغى من لبسها؛ فلبسها النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ولبسها أصحابه، وكان للنّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عِمامة اسمها (السّحاب)، وكان إذا اعتمّ أرخى عِمامته بين كتفيه، بمعنى أنّه أسدل طرفها أو طرفيها بين كتفيه، وقد عُرف النّبي صلى الله عليه وآله وسلم بـ(صاحب التّاج)، أي صاحب العِمامة، ليس من جهة أنّ غيره لم يكن يلبس العِمامة، بل من جهة أنّ العِمامة كانت خاصّة أشراف العرب ورؤسائهم، فهي تدلّ على تلك المكانة، وعلى الشّرف والرّئاسة؛ ولمّا كان النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في موقع الرّئاسة الدّينيّة والسّياسيّة، فقد أضحت عمامته رمزًا لهذه الرّئاسة الدّينيّة والسّياسيّة. وما توصيفه بـ(صاحب التّاج)[١]أي صاحب العِمامةإلاّ من جهة أنّ عمامته قد أضحت تعبيرًا عن تلك الرّئاسة ودليلاً عليها.

يقول الزبيدي في (تاج العروس): «التّاج: ... العِمامة.. والعرب تُسمّي العمائم: التّاج، وفي الحديث: العَمائم تيجان العرب... أراد أنّ العَمائم بمنزلة التّيجان للملوك... وتوّجَه أي: سوَّده [أي جعله سيّدًا] وعمّمه»[٢]. كما يقول: «ومن المجاز: عُمِّم – بالضّمّ – أي سُوِّد؛ لأنّ تيجان العرب العَمائم، فكما قيل في العجم: توّج من التّاج، قيل في العرب: عُمِّم.. وكانوا إذا سوّدوا رجلاً عمّموه»[٣].

والمقصود بهذا الكلام أنّ العِمامة عند العرب هي بمنزلة التّاج عند العجم. ولا شكّ في أنّ التّاج عند العجم علامة الرّئاسة، فالمتوّج عندهم يكون المتقدّم فيهم والرّئيس عليهم. وإذا توّجوا رجلاً فمعناه أنّهم جعلوه رئيسًا؛ لأنّهم كانوا يعبّرون عن جعل الرّئاسة للرجل بوضع التّاج على رأسه وتخصيصه به، فإذا كان هذا حال التّاج عند العجم، فكذلك هو حال العِمامة عند العرب، من كونها علامة

[١] الشبلنجي مؤمن بن حسن مؤمن، نور الأبصار في مناقب آل النبي المختار صلى الله عليه وآله وسلم، المكتبة التوفيقية، ج ١، ص ٦٠.

[٢] الزبيدي محمّد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة توّج، ج ٢، ص ١٢.

[٣] المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤١٠.

على الرّئاسة عندهم، وإلباسهم الرجل العِمامة إذا جعلوه رئيسًا عليهم، واعتمادهم هذا التّعبير العملي للدّلالة على جعل الرّئاسة وتعيينها في شخص منهم.

نعم قد يصحّ القول إنّ دلالة العِمامة على أصل السّيادة قد لا يكون محلّ نقاش، إنّما النّقاش في رتبة هذه السّيادة ونوعها وطبيعتها وما يترتّب عليها؛ وهو كلام صحيح، إذ إنّ تشخيص دلالة هذا الموقف أو ذاك - والّذي يتضمّن التّتويج بالعِمامة - على هذا المستوى من الرّئاسة أو ذاك، وعلى هذا النّوع من الرّئاسة أو ذاك؛ كلّ هذا يتشخّص تبعًا لجملة من العناصر والقرائن ذات الصّلة، والّتي تفصح عن أنّ هذا المتوَّج قد نال هذا النّوعأو المرتبةمن الرّئاسة أو تلك، وهو ما يتمّ تشخيصه بحسب كلّ موقف، ومجمل وقرائنه الّتي ترتبط به.

وحال العِمامة في ذاك الزّمان من حيث دلالتها على السّيادة، هو كحال العِمامة في زمننا من حيث دلالتها في بعض المجتمعات على العلم (الدّينيّ). ومن هنا نعي ما تحمله العِمامة في هذا الزّمان من رمزية للعلوم الدّينيّة (الإسلاميّة)، إذ إنّ لبسها على الرّأس تعبير عن كون لابسها من أهل العلوم الدّينية، أو إنّ إلباسها من قبل أحد مراجع الدّين، أو كبار أساتذة الحوزة العلمية؛ تعبيرٌ عن كون من أُلبِسَ هذه العِمامة قد أصبح من أهل هذا السّلك الدّينيّ وأضحى من المنضوين فيه.

وعليه، فإنّ مبادرة من يمتلك الرّئاسةبمعزل عن كونها دينيّة أو دنيويّة أو الرّئاستين معًاإلى إلباس العِمامة لشخصٍ ما، ضمن احتفاليةٍ معيّنة، ومراسم مشخّصة، وظروفٍ خاصّة؛ قد تدلّ على منحه نوعًا من الرّئاسة، أي منحه رئاسة ما. هذه الرّئاسة الّتي تتشخّص، ويتشخّص نوعها ورتبتها، تِبعًا لمجموعة من القرائن اللّفظية وغير اللّفظية ذات الصّلة بتلك الاحتفاليّة، ومجمل عناصرها وظروفها.

وبالتّالي قد لا يصحّ أن يطرح الإشكال التّالي، وهو أنّ لبس العِمامة في ذلك الزّمان من قبل مجمل الرّجال، قد يتعارض مع كون هذه العِمامة رمزًا للسيادة، ودليلاً على الرّئاسة؛ لأنّه يمكن القول في مقام الجواب على هذا الإشكال إنّه فرقٌ



بين قضيتين اثنتين في هذا المورد:

الأولى، أنْ يُقال: إنّ كلّ لبسٍ للعِمامة دليلٌ على السّيادة، وإنّ كلّ من يلبس العِمامة يتّصف بالرّئاسة؛ وهذه القضيّة ليست هي المستفادة من مجمل النّصوص ذات الصّلة، وليست هي القضية الّتي يتمّ طرحها في شأن العلاقة بين العِمامة والرّئاسة.

الثّانية، أنْ يُقال: إنّ العِمامة تحمل رمزيّة الرّئاسة، لكن دلالة إلباسها لشخصٍ ما على رئاسة أو أخرى، إنّما يرتبط بجملةٍ من القرائن والظّروف، الّتي قد تفيد كون هذا الإلباس للعِمامة في تلك الظّروف وبمعيّة تلك القرائن يدلّ على الرّئاسة من عدمه، وعلى أيّ نوعٍ أو مرتبةٍ منها؛ وهذه القضيّة هي الّتي ندّعيها في هذا المقام، والّتي يمكن استفادتها وفهمها من مجمل تلك النّصوص التّاريخيّة وغير التّاريخيّة الّتي تحدّثت عن صلةٍ ما بين العِمامة والرّئاسة.

بناءً على ما تقدّم، قد يضحى واضحًا ما نقل من أنّ النبيّ ﷺ كان لا يولّي واليًا حتّى يعمِّمه[١]، إذ قد يصبح مفهومًا، وبشكل واضح جدًا ، ما يعنيه إلباس العِمامة في هكذا واقعة، وذلك للأسباب الآتية:

أولًا: إنّ من يُلبس العِمامة هو النّبيّ ﷺ، أي من له الرّئاسة الدّينيّة والدّنيويّة يومها، ومن له أنْ يختار الولاة وتوليتهم، وإرسالهم إلى مختلف الأمصار والبلدان.

ثانيًا: ظروف الواقعة وقرائنها؛ بمعنى ما الّذي تحكيه مجمل تلك القرائن المقاليّة والحاليّة الّتي انطوت عليها تلك الواقعة، أي ما الّذي قاله النّبيّ ﷺ فيها، وماهي المراسم الّتي حصلت عندها، وما طبيعة الجمع والحشد الّذي كان موجودًا، وما الّذي تحكيه مختلف الإجراءات والتّدابير الّتي أحاطت بتلك الواقعة ومجمل حيثياتها؟

[١] السيوطي جمال الدّين، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الفكر للطباعة والنشر والتّوزيع، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ط ١، ص ٣٦٥.

ثالثًا: السّياق التّاريخيّ والسّياسيّ والاجتماعيّ العامّ الّذي حصلت فيه تلك الواقعة؛ فهل يرتبط السّياق بفتح البلدان والأمصار، ومطلوبيّة تنظيم شؤونها وإدارة أمورها، وما يتطلّبه ذلك من تولية الولاة، وإرسالهم للقيام بتلك الوظائف المناطة بهم؟ أم إنّ هناك سياقًا آخر؟

رابعًا: الشّخص الّذي تمّ إِلباسه العِمامة، ومناقبه، ومكانته الدّينيّة والسّياسيّة، وصلته بمن يمتلك تلك الرّئاسة ومنزلته لديه.

وهنا يمكن القولإذا أردنا الاختصار والإجمال إنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بوصفه رئيسًا للدّولة الإسلامية، عندما يبادر إلى إلباس العِمامة لأحد أصحابه، ممّن يمتلك مواصفات وأهليّة ما لتوليّ ولاية مصر من الأمصار، ويكون هذا الفعل في محفلٍ من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في مسجد المدينة - مثلاًكمقرّ لشؤون الدّولة الإسلاميّة وإدارتها، ليتحدّث النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عن هذه التّولية وجملة ما يرتبط بها، ويكون السّياق التاريخيّ العامّ سياق بسط اليد على جملة من الأمصار والبلدان، والتّصدّي لإدارة شؤونها وتنظيم أمورها؛ فإنّ ما تقدّم يصبح شديد الوضوح في أنّ ذاك الفعل، في رمزيّته الحركيّة، إنمّا يدلّ على التّولية لذاك المنصب، وعلى جعل من أُلبس العِمامة في ذاك المحفل، وفي تلك الشروط والظروف والقرائن، واليًا على هذا المصر أو ذاك.

إلباس العِمّة في الغدير: المراسم والدّلالات:

جمع النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم المسلمين في غدير خمّ، في الثامن عشر من شهر ذي الحجّة من السنة العاشرة للهجرة، وتمّ إعداد جميع التّرتيبات لإلقاء آخر خطبةٍ له في أكبر حشدٍ يومها بعد حجّة الوداع، وآخر لقاءٍ عامٍّ بينه صلى الله عليه وآله وسلم وبين عموم المسلمين، وقبل وفاته بحوالى الشّهرين ونيّف من الزّمان، ولتبدأ مراسم ذلك اليوم وأحداثه من الصّلاة، وإلباس العِمّة، والخطبة، والتّهنئة، حيث بيّن النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم للنّاس في تلك الخطبة أنّه وشك أنْ يرحل قريبًا عنهم إلى ربّه، وأوصاهم بجملة

وصايا، ثم دعاهم إلى التّمسّك بكتاب الله وأهل بيتهعليهم السلام وبلّغهم ولاية عليّ بن أبي طالبعليه السلام، قائلاً لهم: «**من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصرْ من نصره، واخذلْ من خذله، وأدرِ الحقَّ معه كيفما دار**»[١].

ولم يكتف النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ببيانه القوليّ هذا، وإنّما عمد إلى بيانٍ عمليّ، فكان أنْ أَلبس بيديه المباركتين عِمامته المعروفة بـــــ(السّحاب) لابن عمّه، وزوج أبنته، وأشدّ المقرّبين منه عليّ بن أبي طالبعليه السلام، من ضمن مراسم خاصّة، كانت آخر فقراتها تهنئة الإمام عليّعليه السلام من قِبل جميع المسلمين بولايته تلك، هذه التّهنئة ومراسمها التي استمرّت لعدّة أيّام، وهي أيّامٌ وصفت بأنّها كانت شديدة الحرّ والقيظ في ذلك الزّمان.

وعليه، فإنّ السّؤال المنطقيّ الّذي يطرح ها هنا: ما الّذي يعنيه إلباس النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عِمّته تلك لعليّعليه السلام في تلك الواقعة، وظروفها، وأعرافها، وسياقها الاجتماعيّ والتّاريخيّ؟

حتّى نجيب على هذا السّؤال، لا بدّ من أن نأخذ بعين الاعتبار جميع القرائن ذات الصّلة، لتحديد القراءة الصّحيحة في هذا المقام، وهو ما يتطلّب منا الإلفات إلى تلك القرائن، حيث يمكن أنْ نذكر منها ما يلي:

أوّلًا: منزلة من أَلبس العِمامة، أي النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: إذ من المعلوم أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد كانت له الرّئاسة الدّينيّة والدّنيويّة، وهذا يعني مطلوبيّة أنْ نأخذ بعين الاعتبار احتماليّة أنْ يكون ما أراد النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم التّعبير عنه وتقليده في ذاك الموقف هو هذه الرّئاسة في بعديها الدّينيّ والدّنيويّ. إنّ معنى أن يكون النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بنفسهمع ما له من رئاسةٍ عامّةٍ في أمور الدّين والدّنياهو من يُلبِس العِمّةمع ما للعِمّة من دلالةٍ

[١] أحمد بن محمّد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤١٣هـ -١٩٩٣م، ط ١، ج ١، ص ١١٩؛ المجلسي محمّد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت لبنان، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م، ط ٢، ج ٣٧، ص ١٢٦.

على الجاه والرّئاسة هو أنّ النّبيّ ﷺ يمنح بفعله هذا رئاسةً ما، ويجعل بتصرفه هذا إمرةً ما، ويقلّد بهذه المشهديّة ولايةً ما؛ وذلك لأنّ ما كان معمولاً به في العُرف الاجتماعيّيومها، هو أنّه إذا ما أُريد التّعبير العمليّ عن منح رئاسة ما أو إمرةٍ ما لرجل آخر، من قِبل مَن له الرّئاسة والإمرة؛ فإنّ ما ينبغي فعله للتّعبير العمليّ والبصريّ عن ذلك، هو أنْ يَعمد من له الرّئاسة والإمرة إلى إِلباس العِمّة لذاك الرّجل، الّذي يراد منحه الرّئاسة وتقليده الإمرة.

وهذا الّذي كان يعتمده النّبيّ ﷺ في الأعراف السّياسيّة، الّتي عمل بها، عندما كان يعيّن الولاة على الأمصار، وهذا الّذي قام به النّبيّ ﷺ في غدير خمّ؛ لأنّه هو صاحب التّاج (العِمّة)، وما يرمز إليه تاجُه إلى رئاسته، وما يدلّ عليه من ولايته. وهوبوصفه رسولاً مبلِّغًا عن الله تعالى من له الصّلاحية أنْ يفعل ذلك، وهو الّذي شرّع بسنّته هذا العُرف وهذه الدّلالة، عندما كان يعيّن الولاة؛ ولذا فقد أراد النّبيّ ﷺأنْ يستفيد من هذا العُرف في غدير خمّ، ليوحي من خلال هذه الدّلالة البصريّة بما صرّح به في بيانه اللّفظي، وبما كانت واقعة الغدير من أجله في موضوع الخلافة، وقضية الإمرة والإمامة.

ثانيًا: منزلة من أُلبِس العِمامة، أي عليّ عليه السلام: من المعلوم أنّ الإمام عليّ عليه السلام هو أفضل المرشّحين على الإطلاق لخلافة النّبيّ ﷺ، وذلك لأسبابٍ كثيرةٍ تجعل منه المتقدّم على غيره في تبوّأ ذلك المنصب، وتحمّل مسؤوليّته بعد وفاة النّبيّ ﷺ.

وعليه، عندما يبادر مَن له الرّئاسة العامّة (الدّينيّة والدّنيوية) إلى ممارسة العُرف السّياسيّ الاجتماعيّ المعتمد في منح الرّئاسة وتقليد الإمرة، والقاضيّ بإلباس العِمامة بل عِمامته هو لرجلٍ يُعتبر أفضل المقرّبين مِمّن له الرّئاسة، وأهمّ المرشحينبما أظهر من فضائله ومناقبهلتبوّءِ منصبه وخلافته؛ ألّا يصحّ عندها القول إنّ ممارسة هذا العُرف من قِبل من له الرّئاسة، مع أهم المرشحين وأفضلهم



على الإطلاق لخلافته، والجلوس في موضعه؛ هو قرينةٌ في غاية الأهمية على أنّ النّبيّ ﷺ ما أراد بذاك العُرف واعتماده في تلك الواقعة، إلّا التعبير عن منح هذه الرّئاسة عليًا عليه السلام، وتقليده خلافته من بعده؟

ثالثًا: عِمامة مَن الّتي تمّ إلباسها؟ لأنّ العِمامة إذا كانت ترمز إلى الرّئاسة، فإنّ عِمامة الرّئيس ترمز إلى رئاسته؛ لأنّها تختصّ به، وتشير إلى منزلته، كما التّاج بالنّسبة إلى الملك، فإنّه يشير إلى ملكه، ويحكي عن سلطانه؛ وعليه، عندما يتمّ إلباس عِمامة الرّئيسبما تحمله العِمامة من رمزية الرّئاسة وموقعهالرجلٍ ما، فهذا يعني تقليد هذا الرّجل موقعيّة الرّئاسة ومنحه إيّاها، كما هو الحال بالنّسبة إلى التّاج، عندما يتمّ إلباس تاج الملك، من قِبل الملك نفسه، لرجلٍ ماضمن ظروفٍ ومراسم محددةفهو ما يدلّ على منح هذا الملك ملكه وسلطانهأو ولاية عهدهلذاك الرّجل؛ لأنّ التّاج يختزن الدّلالة على الملك، ويتضمّن الإشارة إلى السّلطان.

وهنا من الواضح أنّ العِمامة الّتي أُلبست عليًّا عليه السلام في الغدير هي عِمامة النّبيّ ﷺ نفسه، المعروفة بـ (السّحاب)، بما ترمز إليه عِمامة النّبيّ ﷺ من منزلته ورئاسته – عدا النّبوّة ، ما يعني أنّ الّذي أُريد منحه عليًّا عليه السلام، وتقليده إيّاه، هو تلك المنزلة والرّئاسة الّتي هي للنّبيّ ﷺ؛ وإلّا لماذا يختار النّبيّ ﷺ عِمامته تلك ليلبسها عليًّا عليه السلام؟ ولماذا اهتمّ النّبيّ ﷺ بإلباس عليّ عليه السلام تلك العِمامة المعروفة بتميّزها (السّحاب)؟ ولماذا لم تكن تلك العِمامة عِمامة أخرى غير عِمامة النّبيّ ﷺ ؟ ألّا يمكن أنْ نفهم من إصرار النّبيّ ﷺ على إلباس عِمامته هو، المعروفة بتميّزها ودلالتها على رئاسته وسلطانه، أنّ النّبيّ ﷺ أراد أنْ يوصل إلى الناس ومن حضر الغدير رسالةً بصريّة، مفادها أنّه قد قلّد عليًّا عليه السلام سلطانه، ومنحه رئاسته، واستخلفه على أمته؟

رابعًا: الموقف الحالي لإلباس العِمامة: بمعنى أنّه عندما ندرس طبيعة الموقف الّذي جرى فيه إلباس العِمامة، قد يصبح فهمنا لذاك الموقف وطبيعته قرينةً على تحديد دلالة إلباس العِمامة في هكذا موقف، بما يتضمّنه من أحداثٍ ووقائع تسهم في تكوين تلك القرينة.

وهنا، عندما نأتي إلى الموقف الحاليّ لإلباس النّبيّ صلى الله عليه وآله العِمامة للإمام عليّ عليه السلام في الغدير، فإنّنا نلحظ الوقائع والأحداث التّالية: في طريق العود من حجّة الوداع، وقبل وفاة النّبيّ صلى الله عليه وآله بأشهرٍ قليلة، حشدٌ كبير جدًا من المسلمين (عشرات الآلاف، أو أكثر) في غدير خمّ، مفترق طرق القوافل ووفود المسلمين قبل تفرّقها إلى بلدانها، مع اهتمامٍ لافتٍ من النّبيّ صلى الله عليه وآله بحضور جميع وفود الحجيج ذلك الموقف وسماع خطبته ومعاينة مشهديّته، وإعداد ذلك المكان لاحتشاد ذلك الجمع الغفير، وإقامة الصّلاة بإمامة النّبيّ صلى الله عليه وآله، ومبادرته صلى الله عليه وآله إلى إلباسِ عمامته (السّحاب) للإمام عليّ عليه السلام، وإلقاؤه خطبته المعروفة بخطبة الغدير، لينتهي الموقف بمراسم البيعة والتّهنئة للإمام عليّ عليه السلام.

وهنا عندما نجمع هذه المشهد بمجمل عناصره ووقائعه وتسلسله، فإنّ ما يمكن فهمه منه هو أنّه يحكي عن أمرٍ في غاية الأهمية والخطورة، ويتّصل بمجمل أولئك المسلمين وشؤونهم، وإلاّ لَما كان الحرص من النّبيّ صلى الله عليه وآله على أن يكون إلباس العِمامة لعليّ عليه السلام في تلك الواقعة وذاك الموقف، ومع تلك الوقائع والمراسم، وأمام ذلك المحفل الكبير جدًا من وفود المسلمين العائدة من حجّة الوداع إلى بلدانها، وفي آخر مشهدٍ لها تشهده مع النّبيّ صلى الله عليه وآله قبل رحيله عن هذه الدّنيا. وإنّ تلك الأهمّيّة الشّديدة المكتنفة في تلك المشهديّة، وما تشير إليه من صلةٍ بمجمل أولئك المسلمين وشؤونهم وقضاياهم؛ أكثر ما تتلاءم مع كون إلباسه صلى الله عليه وآله العِمامة لعليّ عليه السلام يحكي عن الرّئاسة العامّة الدّينيّة والدّنيويّة، أي عن خلافة النّبيّ صلى الله عليه وآله.

خامسًا: السّياق التّاريخيّ لقضيّة إلباس العِمامة ومجمل عناصرها: أي إنّ تلك القضيّة قد حصلت في آخر حياة النّبيّ ﷺ، قبل مايقارب شّهرين من رحيله عن هذه الدّنيا، وما يعنيه ذلك الرّحيل من حصول فراغٍ قياديّ كبيرٍ جدًا على مستوى قيادة الدّولة الإسلاميّة ومشروعها الحضاريّ والدّينيّ، وما يتطلّبه هذا الفراغ القياديّ المرتقب من إجراءٍ استباقيّ، يمنع من حصوله، ويحول دون ما يمكن أنْ يترتّب عليه من تداعيات. هذا الإجراء الاستباقيّ الّذي يتمثّل في استخلاف النّبيّ ﷺ لعليّ عليه السلام، ليكون خليفته على أمّته، وإمامًا لها من بعده؛ فكانت واقعة الغدير بما تتضمّنه من قضية إلباس العِمامة، ومجمل المراسم الّتي حصلت يومها.

وعليه، إنّ ما يمكن أنْ يحكي عنه هذا السّياق التّاريخيّ في بعده المنطقيّ والعقلانيّ، الّذي لا يمكن لحركة الوحي والنّبوّة فيه أنْ تخرج عنه وعن عقلانيّته الماثلة؛ هو أنّ تلك الواقعة - إذا نظرنا إلى مآلاتها التّاريخيّةلا يمكن إلّا أنْ تكون واقعةً دينيّةً سياسيّةً بامتياز، وإلّا سوف نكون أمام اتّهام الوحي والنّبوّة باللّاعقلانيّة التّاريخيّة، واللّامبالاة تجاه مستقبل الأمّة ومشروعها الحضاريّ ومآل الدّولة الإسلاميّة واجتماعها الإسلاميّ، وهو - أي اتّهام الوحي والنّبوّة باللّامبالاة واللّاعقلانيّةلا يمكن أنْ يُصار إليه، ولا أنْ يكون مقبولاً كلازم لتلك القضية.

وإنّ معنى أنْ تكون تلك الواقعة في سياقها التّاريخيّ واقعةً سياسيّةً دينيّة، وأنْ تتضمّن - فيما تتضمّنهقضيّة إلباس العِمامة لعليّ عليه السلام من قِبل النّبيّ ﷺ، هو أنّ هذه القضيّة ذات مدلولٍ سياسيّ دينيّ بامتياز. فإذا أخذنا بعين الاعتبار ذلك الفراغ القياديّ السّياسيّ والدّينيّ المنتظَر نتيجةً لوفاة النّبيّ ﷺ المرتقَبة، فهذا يعني أنّ القضيّة (إلباس العِمامة)، لا بدّ أنْ تكون في إطار أكثر من إجراءٍ وتدبيرٍ يُراد منه أنْ يعالج استباقيًّا ذلك الفراغ المرتقَب. وهذا يعني أنّ تلك القضيّة هي بمستوى خلافة النّبيّ ﷺ وتوليّ رئاسته العامّة الدّينيّة والدّنيويّة، وأنّ النّبيّ ﷺ ما أراد من تلك القضيّة في ذلك السّياق التّاريخيّ ومآلاته، إلّا إبلاغ الأمّة من يكون

خليفته عليها بعد وفاته، ليكمل خليفته ما كان قد بدأه النّبيّ ﷺ في إمامته الدّينيّة والدّنيويّة.

سادسًا: سنن الاجتماع العامّ وضرورة مراعاتها: أي إنّ هناك سننًا وقوانين تحكم حركة الاجتماع العامّ في مجمل أبعاده الاجتماعيّة والسّياسيّة والدّينيّة. إذ لا يمكن لحركة النّبوّة والرّسالة، إلاّ أنْ تراعي هذه القوانين والسّنن في إدارتها لمشروعها في هذا الاجتماع.

وهنا عندما نأتي إلى التّجربة الدّينيّة (حركة النّبوّة والرّسالة) في عصر صدر الإسلام، نجد أنّها قد واجهت جملةً من التّحدّيات الكبيرة، خصوصًا في مواجهة قريش ومشروعها؛ إذ إنّ قريشًا هذه، وإنْ هُزمت في فتح مكّة في السّنة العاشرة للهجرة، لكن ما فعلته هو أنّها أظهرت الإسلام، وأبقت على مواجهتها لجوهره وقيمه، وإنْ بوسائل وأساليب أخرى. أي إنّ قريشًا الّتي لم تبلَع هزيمتها في مواجهة النّبيّ ﷺ، ارتضت أنْ تظهر قبولها بالإسلام واندماجها في اجتماعه العامّ، لكنّها أبقت على مواجهتها له، وعلى أهدافها في إسقاطه، وذلك من خلال التّسلل إلى مواقع النّفوذ لديه، وانتظار فرصة وفاة النّبيّ ﷺ للانقلاب على الأعقاب، حيث لا يمنع أنْ يكون هذا الانقلاب باسم الإسلام وتحت لوائه.

لقد كان النّبيّ ﷺ والوحيدرك هذا، أي ما كانت تعمل عليه قريش للثّأر من هزيمتها وهزيمة مشروعها، ويعي حجم المخاطر المتأتّي من تيّار النّفاق والمنافقين على مشروعه ورسالته، وأنّ النّاس حديثو عهد بالإسلام، وقريبو عهد بالجاهليّة، وأنّ كثيراً من القيم الجاهليّة ما زالت هي الحاكمة عليهم والمحرّكة لهم، ويدرك أنّ خضوع الكثير من القبائل للإسلام ودولته لم يكن قائمًا على أرضٍ صلبةٍ وثابتة، ويدرك طبيعة الانقسام القبليّ، والتّنافس القائم بين القبائل وفروعها، والخريطة الاجتماعيّة والسّياسيّة القائمة وتعقيداتها، وما يمكن أنْ يشكّله هذا الأمر من منطلقٍ لتنافسٍ محمومٍ وحادّ، قد يصل إلى حدّ التّنازع والاحتراب على السّلطة ومواقعها في مختلف مجالاتها، ويدرك ما يمكن أنْ تشكّله خلافته وموقع



الإمامة الكبرى لديه من إغراء لمختلف الجهات الاجتماعيّة السّياسيّة يومها، قد يدفع الأمور إلى تصدّعاتٍ بنيويّة، تصيب بالضّرر الكبير جسد الأمّة، وحركة الرّسالة، ومقاصد الوحي.

أمام هذه التّحدّيات والمخاطر والتّعقيدات، ماذا نتوقّع من النّبيّ ﷺ والوحيأنْ يفعل؟ وكيف يمكن للنّبيّ ﷺ، المعروف بحكمته وحرصه على الأمّة، أنْ يتصرّف؟ وهل يُعقل أنْ يكون النّبيّ ﷺ غير مُبالٍ تجاه هذه المخاطر؟ أم هل يُحتمل أنْ يكون غير عقلانيّ تجاه هذه التّحدّيات؟ أم هل يتصوّر عاقلٌ أنْ يدير النّبيّ ﷺ ظهره لمجمل تلك المخاطر ويتغافل عنها؟ وماذا عن رسالته ومشروع النّبوّة لديه، ومستقبل هذه الرّسالة وهذا المشروع، في ضوء تلك التّحدّيات وتلك المخاطر؟

وبناءً عليه، كيف يمكن أنْ نتلقّى حدث (الغدير) من خلال ما سلف؟ وكيف يمكن أنْ نعي تلك المشهديّة الّتي تتضمّن حركيّة إلباس النّبيّ ﷺ عِمامته (السّحاب) للإمام عليّ عليه السلام في تلك الظروف والملابسات التّاريخيّة؟ وهل يمكن أنْ تكون هذه المشهديّة مبتورةً عن سنن الاجتماع العامّ وطبيعة الخريطة الاجتماعيّة والسّياسيّة واتجاهاتها يومها؟ ألّا يصح القول إنّ عقلانيّة الوحي وحكمة النّبوّة في إدارة ذاك الاجتماع العامّ ومراعاة سننه؛ هما بمنزلة قرينةٍ إضافيةٍ على أنّ ما أراده النّبيّ ﷺ من إلباس عِمامته (السّحاب) للإمام عليّ عليه السلام، لم يكن إلّا تعبيراً حركيًّا عن منحه الرّئاسة (بعد وفاة النّبيّ ﷺ)، وتقليده الخلافة، كتدبيرٍ يُراد منه ديمومة الرّسالة كما جاء بها النّبيّ ﷺ، وحفظ الدّين، والتّأويل الصّحيح للكتاب، ونزع فتيل التّنازع على الإمامة، والحؤول دون الاحتراب على الخلافة، والحفاظ على المشروع الحضاريّ الإسلاميّ وقيمه، كما جاء به الوحي، وبشّر به النّبيّ ﷺ؟ وإلّا فإنّنا سنقع في تأويل يفضي بنا إلى لا عقلانيّة الوحي، ولا مبالاة النّبيّ ﷺ، ويقود إلى عدم الحكمة في إدارة الاجتماع العامّ، ومراعاة سننه وقوانينه؛ وهو ما لا يمكن الالتزام به على الإطلاق في هذا السّياق.

الخاتمة:

لقد كانت العِمّة وإلباسها محورَ عُرفٍ سياسيّ اجتماعيّ (أو تقليد سياسيّ اجتماعيّ) في الاجتماع العربيّ الإسلاميّ في عصر صدر الإسلام، عُرفٌيرتبط بانتقال السّلطة ومن يتولى الرّئاسة، والتّقليد المعتمد للتعبير عنه؛ ومفاده أنْ يَعمد من له الرّئاسة والإمرة إلى إلباس العِمّة لمن يراد منحه تلك الرّئاسة، وتقليده تلك الإمرة؛ لأنّ العِمّة يومها كانت تختزن الدّلالة على الجاه والشّرف والرّئاسة، إذ كان العرب إذا أرادوا جعل أحدهم رئيسًا عليهم وسيّدًا فيهم، فإنّهم كانوا يعبّرون عن ذلك بإلباسه العِمّةبما ترمز إليه من الجاه والرّئاسةللقول بأنّه قد أصبح الرّئيس فيهم، والسّيّد عليهم. وهو ما اعتمده النّبيّ ﷺ لدى تعيينه الولاة على الأمصار، إذ كان إذا أراد أنْ يعيّن واليًا عمَّمه؛ ليشير بهذه المشهديّة إلى جعل تلك الولاية على هذا المِصر أو ذاك لمن أَلبسه العِمّة، وتوّجه تاج الولاية.

بناءً على ما تقدّم، وعندما نأتي إلى ما حصل في غدير خمّ، من إلباس النّبيّ ﷺ عِمامته المعروفة بـ (السّحاب) للإمام عليّ عليه السلام، سوف يكون الأمر في غاية الوضوح، فيما يرتبط بما أراد النّبيّ ﷺ حكايته والتّعبير عنه في هذه المشهديّة البصريّة والموقف العمليّ، من دلالةٍ على جعل الإمام عليّ عليه السلام خليفةً له ﷺ على أمّته، وإمامًا عليها من بعده.

لقد كان النّبيّ ﷺ مَن له الرّئاسة العامّة في أمور الدّين والدّنيا، ومَن لهبوصفه مبلِّغًا عن الله تعالىأنْ يعيّن من يكون خليفةً له على أمّته من بعده؛ وكانت عِمّة النّبيّ ﷺ ترمز إلى إمامته، وتختزن الدّلالة على رئاسته؛ وكانت كلّ القرائن الّتي يمكن أن تُلحظظاهريًا بمعزل عن الدّلالة اللّفظية والأنثروبولوجيّةفي ذاك الموقف: من التّوقيت، إلى الموقع، إلى طبيعة ذلك الحشد، إلى حرص النّبيّ ﷺ على حضور الجميع ذلك الموقف وسماع خطبته، إلى المراسم والإجراءات المعتمدة، إلى عناصر الواقعة وأحداثها: من الصّلاة جامعة، إلى إلباس العِمّة،



إلى الخطبة الّتي دامت وقتًا غير قصير، إلى التّهنئة الّتي دامت أيامًا.....، لقد كان كلّ ذلك يوحي إلى أنّ أمرًا غاية في الأهمية يُعمل على التّحضير له، ويؤشّر إلى أنّ أمرًا مفصليًّا وذيّ بال يراد الإفصاح عنه؛ وكان الظرف التّاريخيّ قريبًا من حصول فراغ قياديّ خطير في قيادة الأُمّة والدّولة، نتيجة لوفاة النّبيّ ﷺ المرُتقَبة، وهو فراغٌ يحتاج إلى استباقه بتدبير يحول دون وقوعه، ودون مجمل تلك التّداعيات الخطيرة الّتي قد تترتّب عليه.

وكانت أدنى دراية بالخريطة السّياسيّة والاجتماعيّة القائمة يومها، وطبيعة الانقسام القبليّ وغير القبليّ حينها، وقرب عهد النّاس بالجاهلية، وحداثة عهدهم بالإسلام، ومستوى المخاطر والتّهديد الّذي يحيق بالتّجربة الإسلاميّة (حركة الرّسالة ومشروع النّبوة) يومذاك، وما يمكن أنْ تشكّله قضية الإمامة، وخلافة النّبيّ ﷺ من عامل للاحتراب بين مختلف جهات الاجتماع الإسلاميّ، وسبب لإيجاد تصدّعاتٍ بنيويّةٍ مستديمةٍ وخطيرةٍ في جسد الأمّة الإسلاميّة، تهدّد مشروع الرّسالة نفسه وديمومته، وتساعد تيار النفاق والطامعين إلى السّلطة وأركان الحزب القرشيّ على بلوغ مقاصدهم وأهدافهم.

إنّ ذلك كلّهوغيرهكان يفرض تدبيرًا استباقيًّا وحكيمًا، يسعى لاعتماد العلاج المناسب والصّحيح، فكانت واقعة الغدير تعبيرًا صادقًا عن حكمة النّبيّ ﷺ، وعقلانيّة الوحي، في التّعامل مع تلك المرحلة التّاريخيّة، وإدارة مختلف مخاطرها الاجتماعيّة والسّياسيّة والدّينيّة، هذا فضلاً عن تلك المقاصد العليا، والأهداف البعيدة، الّتي ترتبط بديمومة الهداية الإلهيّة، كما أُنزلت على النّبيّ محمّد ﷺ، ويُراد لها أن تستمر في النّاس.

وكان بيان النّبيّ ﷺ في خطبته واضح الدّلالة على أنّه يريد تدبير الأمر لما بعد وفاته، حتّىلا يحصل أيّ فراغ في خلافته، وفي الرّئاسة الدّينيّة و الدّنيويّة من بعده، وفي قيادة المشروع الحضاريّ الإسلاميّ كما أراده النّبيّ ﷺ أنْ يكون،

وفي حفظ الدّين والحقّ من بيانه، والتّأويل الصّحيح للكتاب ومعرفة تَرجمانه؛ لذا وبعد أنْ تحدّث صلى الله عليه وآله وسلم عن قرب وفاته، دعاهم إلى التّمسك بكتاب الله وأهل بيته عليهم السلام، ومن ثمّ ليبوح لهم بولاية عليّ ابن أبي طالب عليه السلام، مصرّحًا بقوله: «**من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه**»[1]، ليفصح بهذا البيان عن غايته الأساس من تلك الخطبة، وعن الهدف الأسمى من تلك الواقعة، ألاّ وهو تبليغ ما أنزله الله تعالى من ولاية عليّ عليه السلام وإمامته، وخلافته على الأمّة والرّسالة من بعده.

فهنا عندما يجمع النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بيانه اللفظيّ (الخطبة)، مع بيانه البصريّ (إلباس عِمامته لعليّ عليه السلام)، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل تلك القرائن الّتي ألفتنا إليها، ودلَلنا عليها؛ هل يبقى أدنى شك في أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ما أراد بذلك إلّا الخلافة؟ ألا يبدو من حرص النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على استخدام جميع البيانات الممكنة، والدّلالات المتّاحة (لفظيّة وعمليّة)، أنّه قد أراد أنْ يقطع أيّ شكٍ في مقصده ومراده، باليقين المستفاد من استخدام جميع تلك الدّلالات، وتكاتف تلك المعاني المستفادة منها؟ وهل يمكن لباحث موضوعيّ أنْ يناقش في دلالة خطبة النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّها على خلافة عليّ عليه السلام وإمامته، أم على أمر أخر، بعد أنْ يلتفت إلى ذلك البيان العمليّ، والمشهديّة البصريّة المتمثّلة في إلباسه صلى الله عليه وآله وسلم عِمامته (السّحاب) لعليّ عليه السلام في واقعة الغدير؟ ألا يمكن أنْ نستنتج أنّ كثيراً من الجدل الكلاميّ الّذي اشتعل بعد الغدير وواقعته، لم يكن نتيجةً لعدم فهم مراد النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ووعي مقصده، وإنّما كان لاعتباراتٍ تاريخيّةٍ ترتبط بحسابات السّلطة والمصالح، لكنّها أخذت بعد ذلك صبغةً دينيّة، وشغلت علم الكلام لقرونٍ متمادية، وإنْ كان الحقّ فيها بيّن لمن استهداه؟

أليس مفيدًا التّأكيدبناءً على مجمل ما تقدّم على أنّ من الأهمية بمكان تعزيز

[1] ابن الجوزي سبط، تذكرة الخواص، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، بيروت لبنان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ص ٣٠٣١؛ الكليني محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ج ١، ص ٢٩٥؛ المفيد، الإرشاد، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ج ١، ص ١٧٦.



البحث العلوم - إنسانيّ في هذه القضايا بعيدًا عن الإرث الكلاميّ ومؤثراته؟

والخلاصة أنّه؛ عندما يضع مَن له الرّئاسة العامّة في أمور الدّين والدّنيا (النّبيّ ﷺ) عِمامته الخاصّة به، المسماة بـ (السّحاب)، بما هي رمز إلى رئاسته، وما تختزنه من دلالة على إمامته، على رأس رجلٍ (الإمام عليّ عليه السلام) يُعدّ أهم مرشحٍ لخلافة النّبيّ ﷺ، وأفضل من يتولّي الرّئاسة بعده، في تعبيرٍ عن عُرفٍ سياسيٍّ اجتماعيّ كان معتمدًا عند العرب حينها، فكانوا إذا أرادوا جعل أحدهم رئيسًا عليهم ألبسوه العِمّة، وتوّجوه تاج السّيّادة، فالعِمامة عندهم بمنزلة التّاج عند العجم. هذا وقد اعتمد النّبيّ ﷺ أيضًا ذاك العُرف في نصبه الولاة، إذ إنّه ما كان يوليّ والّيًا حتى يعمّمه بيديه المباركتين؛ في ظرف تاريخيّ يتطلب تدبيرًا لقضية الخلافة، لاستباق أيّ فراغ في قيادة الأمّة والدّولة نتيجة لوفاة النّبيّ ﷺ المُرتقَبة، وما قد يفضي إليه هذا الفراغ من احترابٍ وتصدّعاتٍ بنيويّةٍ مستديمةٍ وخطيرةٍ في جسد الأمّة؛ وفي واقعٍ اجتماعيّ سياسيٍّ معقّد وذي مخاطر متعدّدة، ومشبَع بتحدّيات تستوجب عدم ترك قضية الإمامة هَمَلاً، لتستحيل إلى عامل تفجير للتّجربة الإسلاميّة والاجتماع الإسلاميّ يومهاخصوصًا مع عدموجود تجربةٍ سابقةٍ لانتقال السّلطة ـــ؛ ومع رسالة دينيّة (الإسلام) عنت بأدق التّفاصيل وأقلّها أهميةً على المستوى الدّينيّ وغير الدّينيّ، فكيف بقضيةِ (الإمامة) تعدّ من أخطربل أخطرــ القضايا على المستوى الدّينيّ والدّنيويّ؛ وفي احتفاليّةٍ استثنائيةٍ وضخمةٍ (واقعة الغدير) في التّاريخ النّبويّ، احتفاليّةٌ تشي بجميع عناصرها ومراسمها وظروفها إلى أمرٍ ذي بال، وعلى قدرٍ كبيرٍ من الأهمية والخطورة؛ ومع خطبة (خطبة الغدير) محورها الحديث عن مستقبل الأمّة، ومن يتولّى قيادتها لاحقًا، ومن يكون مرجعيتها الدّينيّة وغير الدّينيّة بعد وفاة النّبيّ ﷺ، بل مع تصريح فيها من النّبيّ ﷺ بولاية علي ابن أبي طالب عليه السلام: «**من كنت مولاه فعليّ مولاه**»؛ فعندما يحصل جميع ما تقدّم، مع قرائنه تلك، وجميع دلالاته؛ كيف يمكن ألاّ نعي من تلك المشهديّة (إلباس النّبيّ ﷺ عِمامته السّحاب لعليّ عليه السلام)

أنّه ما أراد بها إلاّ نصبه لخلافته؟ أليس على قدر كبير من الوضوح أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ما أراد بهذا الفعل إلاّ التّعبير عن تقليده رئاسته الدّينيّة والدّنيويّة للإمام عليّ عليه السلام؟ بل لو اقتصرنا من مجمل ما ذكرنا على إلباس النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عِمامته لعلي عليه السلام - دون بقية القرائنألن يكون كافيًا بهذه المشهديّة البصريّة، واعتماد هذا العُرف السّياسيّ الاجتماعيّ، من دلالة على نصب النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عليًّا عليه السلام لخلافته، والإمامة من بعده؟

فكيف سيكون حال هذه الدّلالة لو ضمَمنا إليها بيان النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم (خطبة الغدير) بولاية عليّ عليه السلام، فضلاً عن مجمل تلك الشواهد والقرائن ذات الصّلة بتلك الواقعة ومقصدها؟ وهل سيبقى عندها أدنى شكٍ - لباحث عن الحقّ والحقيقة فيما قصده النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من خطبته في ولاية عليّ عليه السلام يومها ؟ وهل سيبقى من ريبٍ حينها في أنّ مجمل الجدل الّذي اشتعل من ذاك الزّمن في هذا الموضوع، لم ينبع من ضعف البيان أو ضمور القصد، إنّما من هَنَات يُستقصى أثرُها في التّاريخ ودروسه؟

لائحة المصادر والمراجع:

١. الزبيدي محمّد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس.

٢. السيوطي جمال الدين، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الفكر للطباعة والنشر والتّوزيع، بيروت، ١٤٠١هـ -١٩٨١م.

٣. الشبلنجي مؤمن بن حسن مؤمن، نور الأبصار في مناقب آل النبي المختار صلى الله عليه وآله وسلم، المكتبة التوفيقية.

٤. المجلسي محمّد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروتلبنان، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٥. أحمد بن محمّد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٦. ابن الجوزي سبط ، تذكرة الخواص، مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام، بيروتلبنان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٧. الكليني محمد بن يعقوب ، أصول الكافي، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٩هـ١٩٩٨م.

٨. المفيد، الإرشاد، مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، ١٤١٤هـ -١٩٩٣م.

٩. اللكهنوي حامد حسين، عبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار، دار الكتاب الإسلاميّ، بيروت.

١٠. الأميني عبد الحسين، الغدير في الكتاب والسُنّة والأدب، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٨٣م.

١١. مرتضى جعفر، الصحيح من سيرة الإمام عليّ عليه السلام، المركز الإسلامي للدراسات، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

١٢. الجبوري يحيى وهيب، العمامة في الجاهليّة والإسلام، حوليّة كلية الإنسانيّات والعلوم الاجتماعيّة (جامعة قطر)، العدد الثامن، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.

سبل التحصين العقدي
ودور الانتماء إلى أهل البيت عليهم السلام في تحصيلها
« دراسةٌ في الأسس والمباني »

الشيخ الدكتور لقاء جواد الكعبي(*)

(*) باحثٌ في الفكر الإسلامي - أستاذ جامعي/ جامعة الكوفة / النجف الأشرف

الملخّص

إنّ من أهمّ ما يجب على الفرد المسلم اليوم الحفاظ عليه والحرص على تحصينه من التأثر السلبي بالمحيط البشري بكلّ ما فيه من ابتعاد عن خطّ الفطرة السليمة، هو عقيدته.

وإنّ أهم سبلٍ لتحصيل هذه النتيجة هو الانتماء الصحيح والواعي، الذي أمر به الله تعالى بقوله:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ** ﴾، وأشارت إليه العديدة من الآيات بأسلوب القصة القرآنيّة المعبرّة، كما في قصة إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام، عندما أخبره بأنّه أمر بذبحه، فاستجاب الابن وسلّم لأمر السماء.

وقد حاول البحث استجلاء دلالة تلك الآيات التي تناولت موضوع الانتماء وأهميته، ومخاطر عدم مراعاته والتهاون به، كما في قصة ابن نوح النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ثم توقّف البحث عند الأحاديث والروايات التي أشارت إلى أنّ المخرج من مأزق التأثّر السلبي بأفكار الآخرين وقناعاتهم وشبهاتهم، هو اتّباع أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والأخذ عنهم، والاجتماع مع اتباعهم، وتشكيل مجموعةٍ إيمانية تنطلق من معارفهم في سبل الحياة، الأمر الذي يضمن للفرد تحصينً عقائده، وعدم الانجرار خلف شبهات وقناعات الغير، وقد جاء البحث بناءً على عنواناته وبراهين مطالبه بعنوان (**سبل التحصين العقدي ودور الانتماء إلى أهل آلبيت في تحصيلها - دراسة في الأسس والمباني**).

الكلمات المفتاحية: التحصين العقدي، الانعزال، المجتمع الايماني، الانتماء، مصادر المعرفة.

“Means of Doctrinal Fortification and the Role of Affiliation to the Ahl al-Bayt in Achieving Them”
(A Study in the roots and ideas)

Dr. Sheikh Liqa Jawad Al-Kaabi
Researcher in Islamic Thought, University Professor, University of Kufa - Najaf Al-Ashraf

Abstract

One of the most important things that a Muslim individual must preserve today and strive to fortify against the negative impact of the human environment, with all its deviation from the path of sound instinct, is his belief.

The most important means to achieve this result is the correct and conscious affiliation, which Allah Almighty commanded by saying: “Fear Allah and be with the truthful,” and many verses pointed to it in the expressive Quranic story style, as in the story of Abraham and his son Ishmael (peace be upon them), when he told him that he was ordered to slaughter him, the son responded and submitted to the order of heaven.

The research tried to clarify the significance of those verses that addressed the topic of affiliation and its importance, and the dangers of not considering it and neglecting it, as in the story of the son of Prophet Noah (peace be upon him).

Then the research stopped at the hadiths and narratives that indicated that the way out of the dilemma of negative influence by the ideas, convictions, and doubts of others is to follow the Ahl al-Bayt of the Prophet (peace be upon him), take from them, meet with their followers, and form a faith group that starts from their knowledge in the ways of life, which guarantees the individual the fortification of his beliefs, and not being dragged behind the doubts and convictions of others. The research came based on its titles and the proofs of its demands under the title (Means of Doctrinal Fortification and the Role of Affiliation to the Ahl al-Bayt in Achieving Them - A Study in Foundations and Structures).

Keywords: Doctrinal Fortification, Isolation, Faith Community.

مقدّمة

إنّ الإنسان كائنٌ اجتماعيّ الطبع، فهو مفطورٌ على الحاجة إلى جماعةٍ من أبناء جنسه يأنس بالكينونة معهم، ولعلّ استشعار الفرد لفقره الذاتي، وعجزه عن تلبية احتياجاته أحد دوافع ذلك الطبع؛ فهو يجد في انتمائه إلى جماعةٍ ماتحت أيّ عنوانٍ حرفي أو عرقي أو رحمي أو مناطقي أو غيرها، قوةً ومنعةً تلبّي احتياجه وتسدّ فقره وتجبر عجزه.

والفرد منذ ولادته يجد نفسه منتميًا إلى أسرةٍ ولدته، وبلدٍ ولِدَ على أرضه، يشعر بالانتماء إلى أرضه ولغته وتاريخه، دون أنْ يكون له اختيارٌ في هذا الانتماء وفروعه.

نعم تأتي مرحلة النضج والاستقلال الذاتي، لتضع أمام الفرد عدّة خيارات في إشباع تلك الحاجة إلى الانتماء، كالانتماء السياسي، أو الانتماء القبلي، أو الانتماء القومي والقطري، أو الانتماء الفكري إلى مدرسةٍ فكريةٍ معينة، أو الانتماء الديني أو غير ذلك.

أهمية البحث: جاءت فكرة هذا البحث وأهميته، من منطلق أنّ الانتماء هو أحد حاجات الإنسان التي تنادي بإشباعها، ولخطورة ما يعرض على الفرد من انتماءاتٍ قد يجرّ إلى اتباع أحدها؛ فؤثر سلبًا في قناعاته وعقائده التي تنعكس في سلوكه وأفعاله، بينما تعرض السماء على الإنسان انتماءً يسدّ حاجته إلى الانتماء، ويطمأن خوفه من الوحدة والفقر وغلبة العجز، وهو آمن في حفظ عقيدته، ولا يتقاطع مع باقي صور الانتماء الأخرى، بل يدعمها بعقلانية.

فرضية البحث: يفترض البحث أنّ من أهم سبل تحصين العقيدة من الانحراف والانجرار خلف قناعاتٍ ورؤى فردية، هو الانتماء إلى الجماعة التي

أمر الله بالكينونة معها، قال تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّـهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾ [التوبة: ١١٩]، فالانتماء إليهم يجعل الفرد يسير على هديهم، ويقتفي آثارهم؛ فتأخذهعصمتهم إلى الاستقامة.

منهجية البحث: جاء البحث على منهجية استقراء النصوص القرآنية والحديثية وتحليلها مستأنسًا بآراء المفسّرين والشرّاح، كما احتاج الباحث أحيانًا إلى المنهج المقارن في مقابلة النصوص الاجتماعية والنفسية التربوية مع نصّ القرآن الكريم والحديثوالشريف.

وقد انتظم البحث في تمهيد تناول الحاجة إلى الانتماء وصوره، ومبحثٍ أول جرى فيه الحديث عن الانتماء في القرآن الكريم، وأهميته ودوره في تحصين الفرد، وأمثلة قرآنيّة تبرهن على أثر الانتماء والملازمة وعدمها في التحصين وفقدانه، ثم المبحث الثاني عن الانتماء في الحديث النبوي وأهميته في تحصين الأمة من الضلال وأعانتها على الثبات، وسبل تحصيل الانتماء الصحيح المنتج وبعض صور الاجتماع الانتمائي ودوره في التحصين العقدي .

التمهيد:

خلق الله (عزّ وجلّ) الإنسان بمجموعةٍ من الاحتياجات منها بدنية كالحاجة إلى الطعام والماء والحاجة إلى النوم، ومنها نفسية كالحاجة إلى الأمان، وكالحاجة إلى الارتباط بغيره من الناس، فالإنسان كائنٌ اجتماعيّ الطبع، فالانتماء ليس حاجةً ثانويةً أو ترفًا حياتيًا، بل هو طبع جُبل الإنسان عليه، يُظهِر الشعور بالحاجةِ إليه طبيعة الحياة المؤلّفة من أسرة وجيران، وأقارب، وشركاء عمل، ومواطني دولة، وأبناء معتقد، ومع كلّ واحدٍ، وجماعة من هؤلاء هناك رابط يشد الفرد إليهم.

وهذه الحاجة وتلك الجبلة يضاف إليهما واقع الدوائر الحياتية، قد تجرّ



الفرد إلى انتماءاتٍ سلبية، تغرس عنده نزعاتٍ عدائية لمن لا يشاركه ذلك الانتماء، وتبعده عن فطرته السليمة، في وقتٍ هناك انتماءات إيجابية تدفع الانسان باتجاه الخير وعمل المعروف، والارتباط بخالق هذا الوجود، والأهم أنّها لا تحرّضه على التقاطع مع من لايشاركه انتماءه وارتباطه، بل تطمئن الآخر، شريطة ألّا يكون محاربًا مؤذيًا، قال تعالى : ﴿ **قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۞ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۞ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۞ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ ۞ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۞ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ** ﴾[الكافرون: ١ـ٦].

وورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «وأشعرْ قلبَك الرحمةَ للرعية والمحبّةَ لهم واللطفَ بهم. ولا تكوننَّ عليهم سبعًا ضاريًا تغتنم أكلهم، فإنّهم صنفان إمّا أخٌ لك في الدين وإمّا نظيرٌ لك في الخلق يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ » [١].

من هنا جاءت تعاليم السماء لتبين خطورة الانجرار خلف بعض الانتماءات، و الارتباط ببعض الجماعات مع بيان بعض صفاتها السلبية، وما قد ينتج من ذلك الارتباط والانتماء، قال تعالى: ﴿**وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّـهِ مِنْ أَوْلِياءَ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ**﴾ [هود: ١١٣]. وقد ذكر الآلوسي في تفسيرها: « (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا) هو نهيٌ لم يتكرر في القرآن الكريم، وتفرّدت به هذه الآية من سورة هود التي اشتملت على قصص سبعة أقوامٍ يجمعهم وصفهم بالظلم والطغيان في أكثر من موضع في كتاب الله تعالى، وقد جاء النّهي عن الركون إلى الذين ظلموا في خواتيم سورة هود بعد استعراض مشاهد الظلم والطغيان كافّة في السورة باختلاف تركيبة السلطة وهيكلية الاستبداد المتعلقة بكلّ قوم، ومعاني الفعل (تركنوا) التي ذهب إليها المفسّرون لا تخرج عن أفعالٍ قلبيةٍ وأفعالٍ جارحة، أمّا القلبيّة منها فكانت: بالميل والمحبّة والرضا، وأمّا الجارحة فكانت: بالسكون، والاشتراك بتزيين الظلم، والمداهنة للظالمين

[١] الشريف الرضي، نهج البلاغة ٣ /٨٤.

من زيارة ومصاحبة ومجالسة والحديث عنهم بالفضل، والاعتماد عليهم » [١].

وقال تعالى:﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّـهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[العنكبوت : ٤١].

وهذه الآية أيضًا ظاهرةٌ في الأثر السلبي لاتباع الكافرين والانتماء إليهم، فإنّه يصيب الإنسان حينها وهنٌ يجعل أصل طلبه للانتماء، وهو دفع خوف الوحدة، وطلب العزة مفقود؛ لأنّه كبيت العنكبوت فاقد لأبسط خصائص الحياة الطيبة الأمن والرزق الكريم، فالبيت مصيده للآخرين والرزق فيه قائم على الفتك بهم.

المبحث الأول: الانتماء وصوره في القرآن الكريم

لما كان الانتماء ضرورةً في حياة الإنسان؛ لأنّه اجتماعي بطبعه، وأنّه وإنْ عاش صورًا من الانتماء لم يكن له في اختيارها يد (لأنّه ولد فيها ومنها)، ولكنه عندما يصل إلى مرحلة النضج الفكري والاستقلال بقراراته، فإنّه سيجد نفسه أمام مجموعةٍ من الانتماءات تتجاذبه، عقائديةً كانت أم عرقيةً أم فكريةً أم مكانية.

ولخطورة هذه المرحلة المراهقةحيث نجد أنّ المراهقين الذين ينتمون إلى مجموعةٍ إيجابيةٍويتبادلون الشعور بالانتماء مع أعضاء المجموعةغالبًا ما يكونون أكثر قدرةً على مقاومة ضغط الأقران السلبي من مصادر خارجية من هؤلاء المهمشين. يمتلك هؤلاء المراهقون شعورًا قويًا بالثقة بالنفس «يمتلك البشر حاجةً أساسيةً للتواصل مع الآخرين واكتساب القبول في مجموعاتٍ اجتماعيةٍ مختلفة. عند تدهور هذه العلاقات أو انكسار الروابط الاجتماعية، يعاني الأفراد من أعراض اكتئابية. ارتبط امتلاك درجة أكبر من الإحساس بالانتماء مع انخفاض مستويات الشعور بالوحدة والاكتئاب. على الرغم من تأثير الانفصال عن الآخرين واختبار نقص الانتماء بشكلٍ سلبي على الفرد، يُعدّ الأفراد المصابون بالاكتئاب

[١] الآلوسي، روح المعاني: ١٥٤/١٢ .



أكثر عرضةً لهذه التأثيرات السلبية الناجمة عن ضعف الانتماء » [١].

وقد نبّه المولى (عزّوجلّ) إلى خطرها وعمق أثرها على الفرد مهما كانت أصوله طيبة، فهذا ابن نبيّ الله نوح، مع طيب أهله ولكنه حينما ابتعد عن الانتماء إلى أبيه النبيّ وللمجتمع الايماني، وارتبط بمجتمعٍ آخر وانتمى إليه، أثّرت فيه معتقدات ذلك المجمع الآخر وفي قناعاته، فما عادت مواعظ أبيه تؤثّر فيه حتى تلك التي ترتبط بصلاح دنياه وحفظ حياته ، قال تعالى: ﴿**وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبالِ وَنادى نُوحٌ ابْنَهُ وَكانَ فِي مَعْزِلٍ يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ**﴾ [سورة هود: ٤٢].ويا لها من عبارةٍ مؤثّرةٍ (**وكان في معزل**)، فهو لم يكن مع أبيه والمؤمنين عند بداية ركوبهم في السفينة، فحتاج نبيُّ الله نوح أنّ يناديه، وشاهد نتيجة هذه العزلة والتأثر بالكافرين، فذيل الآية يشير إلى المجتمع الذي انعزل عن نوح معه وتأثّر به وبدّل عقائده الحقّة بغيرها، إذ يقول تعالى على لسان نبيّه نوح: ﴿**ولا تكن مع الكافرين**﴾، في إشارة واضحه إلى من تأثّر به، وانتمى إليه جسديًّا و فكريًّا.

وقد ذكر الطباطبائي في تفسيرها: «المَعْزَل اسم مكان من العزل، وقد عزل ابنه نفسه عن أبيه والمؤمنين في مكانٍ لا يقرب منهم، ولذلك قال:﴿**وَنادى نُوحٌ ابْنَهُ**﴾، ولم يقل: (وقال نوح لابنه)، والمعنى: ونادى نوح ابنه، وكان ابنه في مكانٍ منعزلٍ بعيد منهم، وقال في ندائه: يا بُنّي بالتصغير والإضافة دلالة على الإشفَاق والرحمةاركب معنا السفينة ولا تكن مع الكافرين؛ فتشاركهم في البلاء، كما شاركتهم في الصحبة وعدم ركوب السفينة، ولم يقل عليه السلام: (ولا تكن من الكافرين)؛ لأنّه لم يكن يعلم نفاقه وأنّه غير مؤمنٍ إلاّ باللفظ، ولذلك دعاه إلى الركوب» [٢].

---

[١]Steger، M. F.؛ Kashdan، T. B. (٢٠٠٩). «Depression and everyday social activity, belonging, and wellbeing».

[٢] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القران ٢٢٩/١٠ .

فهو في الوقت الذي يعرض عليه أبوه النبيّ الركوب في السفينة للنجاة من الهلاك، يصرُّ هو على طريقٍ آخر يعتقد فيه النجاة، فهو غير مُسَلِّم لنبيّ زمانه وأهميّة إخباراته، قال تعالى: ﴿**قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّـهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ**﴾. فهنا تتضح أهمية الانتماء بقسميه الإيجابي في التزام أوامر النبي، ونتيجتها ركوب السفينة، واعتزال هذه المجموعة والانتماء إلى غيرها، ونتيجته عدم الهداية للصواب، ومصير الكافرين والهلاك.

وفي هذه الآية عبارةٌ أخرى تدلّ على أثر الانتماء الإيجابي، وهي الحصر الناتج من النفي المتبوع بالاستثناء (لا عاصم إلّا من رحم)، فالمرحوم في ذلك الوقت العصيب الذي ظهرت فيه علامات الغضب الالهي معصوم.

والعصمة من الله هي حالةٌ من التحصين المادي (من الغرق) والمعنوي من الخطأ والعصيان، وهو ما نحن بصدده من إثبات أنّ دور الانتماء إلى أولياء الله تعالى يظهر في تحصين عقائد الفرد.

فهذه الآيات بيّنت في هذا التوثيق الإلهي لهذا المشهد من مسرح الحياة، أنّ من ثبت على انتمائه لنبيّ زمانه -نوح- حُصّن في دينه ودنياه، وبالعكس من ذلك تمامًا من اعتزل النبيّ، ولم ينتمي إليه لم تجدي قناعاته الشخصية في تخليصه من الهلاك.

وفي مشهدٍ آخر على مسرح الحياة يوثّق لنا القرآن الكريم أثر الانتماء في التحصين والثبات، على الرغم من أنّ الأمر كان يرتبط بأهم شيءٍ وهو الحياة، ولكن الانتماء الإيجابي والرسوخ العقدي كان حاضرًا ومؤثّرًا بصورة جلية، قال تعالى: ﴿**فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّـهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**﴾[الصافات: ١٠٢].



ففي الوقت الذي يلوح فيه الأب لابنه باحتمال إنهاء حياته، نجد الابن المنتمي للعقيدة الحقّةبدليل تعليقه الأمر على المشيئة الإلهية يفصح عن رسوخ عقيدته وثبات قدمه في قبوله للأمر الإلهي، ولو كان فيه نهاية حياته.

وقد ذكر الفخر الرازي في تفسير الآية: «الحِكْمَةُ في مُشاوَرَةِ الابْنِ في هَذا البابِ أنْ يُطْلِعَ ابْنَهُ عَلى هَذِه الواقِعَةِ لِيَظْهَرَ لَهُ صَبْرُهُ في طاعَةِ اللَّهِ، فَتَكُونَ فِيهِ قُرَّةُ عَيْنٍ لِإبْراهِيمَ حَيْثُ يَراهُ قَدْ بَلَغَ في الحِلْمِ إلى هَذا الحَدِّ العَظِيمِ، وفي الصَّبْرِ عَلى أشَدِّ المَكارِهِ إلى هَذه الدَّرَجَةِ العالِيَةِ ويَحْصُلَ لِلِابْنِ الثَّوابُ العَظِيمُ في الآخِرَةِ والثَّناءُ الحَسَنُ في الدُّنْيا، ثُمَّ إنَّهُ تَعالى حَكى مِن ولَدِ إبْراهِيمَ (عَلَيْهِ السَّلامُ) أنَّهُ قالَ: ﴿**افْعَلْ ما تُؤْمَرُ**﴾. ومَعْناهُ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ بِهِ، فَحُذِفَ الجارُّ كَما حُذِفَ مِن قَوْلِه :أمَرْتُكَ الخَيْرَ فافْعَلْ ما أُمِرْتَ (به)، ثُمَّ قالَ:﴿**سَتَجِدُنِي إنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصّابِرِينَ**﴾، وإنَّما عَلَّقَ ذَلِكَ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعالى عَلى سَبِيلِ التَّبَرُّكِ والتَّيَمُّنِ، وأنَّهُ لا حَوْلَ عَنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ إلّا بِعِصْمَةِ اللَّهِ، ولا قُوَّةَ عَلى طاعَةِ اللَّهِ إلّا بِتَوْفِيقِ اللَّهِ» [١].

ومن الآيات التي تناولت موضوع الانتماء في القران الكريم قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّٰدِقِينَ** ﴾ [التوبة :١١٩].

ذكر الشيرازي في تفسيرها: « تقول الآية: (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ**) ولأجل أنْ يستطيعوا سلوك طريق التقوى المليء بالمنعطفات والأخطار بدون اشتباهٍ وانحرافٍ أضافت: (**وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**) » [٢].

وروى الصدوق بسنده: « أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان له يومًا كلامٌ مع جمعٍ من المسلمين، ومن جملة ما قال: «فأنشدكم الله أتعلمون أن الله أنزل: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين**﴾، فقال سلمان: يا رسول الله أعامّةٌ هي أم خاصّة؟ قال: أمّا المأمورون فالعامّة من المؤمنين أمروا بذلك، وأمّا الصادقون

[١] الفخر الرازي، التفسير الكبير ١٥٧/٢٦ .

[٢] الشيرازي، ناصر مكارم، تفسير الأمثل، ٢٥٧/٦ .

فخاصّة لأخي علي والأوصياء من بعده إلى يوم القيامة »؟ قالوا: اللهم نعم » [١].

فهذه الآية صريحةٌ في وجوب رجوع عامّة الأمة في دينها ودنياها إلى من يوضّح لهم قواعد السلامة والنجاة، فالانتماء هناالمشار إليه بالكينونة معهم هو سبيل التحصين من الفتن والانحرافات الفكرية، كما هو سبيل نجاتهم من مشكلات الحياة بإيجاد الحلول لها.

وقد ذكره الفخر الرازي في تفسيره في مقام بين سبب وأهمية الانتماء وأثره: «إنّ قوله: ﴿**يا أيّها الذين آمَنُوٓاْ اتقوا الله**﴾ أمرٌ لهم بالتقوى، وهذا الأمر إنّما يتناول من يصح منه ألاّ يكون متقيًا، وإنّما يكون كذلك لو كان جائز الخطأ، فكانت الآية دالةً على أنّ من كان جائز الخطأ وجب كونه مقتديًا بمن كان واجب العصمة، وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين، فهذا يدلّ على أنّه واجب على جائز الخطأ كونه مع المعصوم عن الخطأ حتى يكون المعصوم عن الخطأ مانعًا لجائز الخطأ عن الخطأ، وهذا المعنى قائمٌ في جميع الأزمان، فوجب حصوله في كلّ الأزمان » [٢].

والرازي هنا وإنْ أصاب الحقيقة في وجوب رجوع غير المتّقي إلى المتّقي، ورجوع جائز الخطأ الى واجب العصمة، ولكنّه عاد وعاند في تحديد من هو المعصوم وجانب الحقيقة بسبب مذهبه وانتمائه، وقال إنّ المعصوم هو جماعة المسلمين وما اتفقوا عليه، أي الإجماع هو المعصوم الذي يجب ألاّ نخالفه ونكون معه، ومن أفضل الردود عليه ما ذكره الشيخ محمد عبد الجبار: «ومعلوم أنّ المراد بهم الأشخاص لا الإجماع كما زعم إمامهم الرازي، على أنّه بمعناه عندهم مستحيل، ولا يتصور عصم الأمة بغير معصوم، ووجود الصفة توجب وجود معصوم، وأكثرهم على أنّ الإجماع منقطعٌ بعد زمن الصحابة، على أنّه

[١] الصدوق، محمد بن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة، ٢٧٨ .

[٢] الرازي ، التفسير الكبير ٢٢١/١٦ .



نادر في الأحكام فكيف يتحقق الكون معه، وأيّ معنى لم يصححه، ولا فرق في التعيين بين ذكر الشخص باسمه أو صفته، فهي من أحسن أسمائه المعينة أيضًا، وفيه زيادة إيضاحٍ وبيان شرف له كما هو ظاهر كما سبق، فتأمّل واهتدِ، ودعهم وما يفترون » [١].

والمتحصّل من كلام جميع المفسرين أنّ الآية تأمر بالكينونة مع جماعة من الأئمّة يتّصفون بالصدق على طول المسيرة قولاً وعملاً، وهم موجودون على مرّ الأزمنة وإنّ الانتماء إليهم هو صمام أمانٍ لهذه الأمة من مضلاّت الفتن.

المبحث الثاني: الانتماء إلى أهل البيت عليهم السلام وأثره في حفظ عقائد الأمّة

اهتمّ الحديث الشريف بتوعية الأمّة بأهميّة وخطورة الانتماء، وأنّ من واجبات الفرد المسلم اتّباع المجموعة التي لا تخرجه من هدى ولا تدخله في ضلال، وجاءت تلك التعليمات المعصومة من الذي سبق للقرآن أنْ أمر بالانتماء إليهم والكون معهم، وقد وردت تلك الأحاديث الشريفة، وعلى صور عديدة كلّ منها تناول زاويةً معينةً من هذا الأمر المهم.

المطلب الأول / الأحاديث التي حثّت على وجوب اتباع أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم

لقد تضافرت الأحاديث النبويّة على ترسيخ فكرةٍ في أذهان المسلمين، وهي دور الانتماء إلى أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في حفظ الأمة من الهلاك، فقد روى الترمذي وصحّحه الألباني عن زيد بن أرقم قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: «إنيّ تارك فيكم ما إنْ تمسكتم به لن تضلّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهم».

[١] الشيخ محمد ال عبد الجبار، الشهب الثواقب ١١٩.

وفي هذا الحديث ثلاثة مقاصد مهمة:

١- التمسّك بالكتاب والعترة: أي أنْ تكون معارف الفرد وقناعاته مستنبطةً من هذين المصدرين، والتلازم بينهما سببه عدم امكانية فهل حقيقة المراد من الكتاب بلا الرجوع إلى العترة، فهم ترجمان القران.

٢- نفي الضلال: فلن تفيد تأبيد النفي، وهذا بسبب الانتماء إلى العترة، وأخذ تعاليم هذا الدين منها حتى في فهم معاني كلام الله.

٣- التلازم بين الكتاب والعترة وعدم الافتراق: وهذا يدلّ على عصمة أهل بيت النبي عن الزلل، فالمنتمي إليهم، لا يخرجونه عن منهج القرآن القويم، بل ويدلّوه على خفايا أسرار الكتاب، وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء »[١].

والحديث الثاني في هذا الصدد ما رواه الطوسي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح عليه السلام، من دخلها نجا، ومن تخلّف عنها غرق» [٢]. ويا له من تشبيهٍ بليغ؛ فسفينة نوح حصر الله (عزّ وجلّ) فيها النجاة من الهلاك، ولا عاصم من الغرق إلاّ ركوبها الذي هو تجلّي الإيمان والانتماء للنبيّ نوح عليه السلام، والانتماء إلى أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو سبيل نجاة هذه الأمة، وقد جربت الأمّة كيف أنّ اتّباع غير عترة النبي وأهل بيته صلى الله عليه وآله وسلم، أخرجها من الهداية إلى البدع والأباطيل، حتى صارع المبتدع يعترف بأنّها بدعة [٣].

إلى غير ذلك من الأحداث التي مرّت بها الأمّة وادركت أنْ لا خروج منها إلاّ

[١] المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار ١٠٣/٨٩ .

[٢] الطوسي محمد بن الحسن، الأمالي، ٣٤٩.

[٣] انظر: صحيح البخاري ح (١١٢٩) ، ومسلم ح(٧٦١)، واللفظ له.



بأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ممّا جعل غير المنتمي إليهم يعترف بأنّه سبيل النجاة، فهذا ابن الجوزي وهو الذي يضعف الأحاديث الصحيحة في فضل علي عليه السلام، يقول في كشف المشكل: «وكان كبراء الصحابة يرجعون إليه في رأيه وعلمه، حتى كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها أبو حسن»[١].

المطلب الثاني: وسائل تحصيل الانتماء إلى أهل البيت عليهم السلام

هناك طرقٌ عديدةٌ ليرتبط الفرد بالمجموعة الصحيحة، ويطمئن أنّ ارتباطه بها وانتماءه إليها منتجٌ للخير، وهي تشعرالفرد أنّ انتماءه إيجابيًا، ومن تلك الطرق المعرفة ومصدرها، فحرص الفرد على سلامة مصادر معرفته مهم؛ لأنّه يشكّل حصانةً من التأثّر السلبي بقناعات الآخر البعيد عن دائرة الصلاح والهداية، وهناك آيات عديدة تشير إلى هذه القضية المهمة منها قوله تعالى: ﴿ **فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ**﴾ [سورة عبس: ٢٤]، روى الكليني بسنده عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عمّن ذكره، عن زيد الشحّام عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه﴾، قال: قلتُ ما طعامه؟ قال: «علمه الذي يأخذه، عمّن يأخذ» [٢]، فالفرد كما يحرص على طيب طعامه، وسلامته من السمية والأذى، عليه أنْ يحرص على غذاء روحه، وخلوه من الأذى والتأثير بالانحراف.

وبهذا الصدد يبيّن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ حصر مصادر المعرفة بأهل البيت عليهم السلام يؤدّي إلى الانتماء الآمن، فكان يوصي أصحابه مثل كميل النخعي بقوله: «يا كميل لا تأخذ إلاّ عنّا تكن منّا» [٣].

وهنا أمير المؤمنين يشير إلى أحد أهم صور الانتماء وهي الانتماء العلمي

---

[١] كشف المشكل، ١٧٦/١.

[٢] الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ٥٠/١

[٣] ابن شعبة الحراني، تحف العقول، ١٧١.

والمعرفي، والنتيجة هي الكينونة في خطّ المنتمى إليه، وكذلك يوصي الإمام الرضا عليه السلام أصحابه بنشر معارف أهل ألبيت بين الناس؛ لأنّ تلك استراتيجية نتيجتها معرفة الناس أهمية وصدق أهل آلبيت فيحصل الانتماء والاتباع. روى الصدوق بسنده إلى أبي الصلت الهروي: قال: سمعت أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول: «رحم الله عبدًا أحيا أمرنا»، فقلت له: كيف يحيى أمركم؟ قال: «يتعلّم علومنا ويعلّمها الناس فإنّ الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتّبعونا»[١].

و كذلك يذكر الإمام الصادق عليه السلام طريقًا ووسيلةً قريبةً من هذه وفيها إشارةٌ لأمرٍ آخر، فقد أورد الكليني عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد، عن وهيب بن حفص، عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «رحم الله عبدًا حبّبنا إلى الناس ولم يبغضنا إليهم، أمّا والله لو يروون محاسن كلامنا لكانوا به أعزّ وما استطاع أحدٌ أنْ يتعلّق عليهم بشيء، ولكن أحدهم يسمع الكلمة فيحط إليها عشرًا»[٢].

فالإمام يشير إلى أثر معرفة المجتمع لكلام أهل البيت عليهم السلام دون زيادةٍ من الراوي،في حبّ الناس لأهل البيت، وهذا الحب هو نواة الانتماء الأولى، ثم يشير الإمام إلى أثر الانتماء لهم في التحصين العقائدي بقوله (لكانوا به أعزّ)، إنّ معرفة العقائد الحقّة يزيد الإنسان عزّة، والوصول إلى الحقائق السماوية يورث الفرد شعورًا بالقوّة وعدم الحاجة إلى الظلمة وأعوانهم؛ لأنّه يرتبط بمصدر القوة والمنعة في الوجود، وكذلك يشير الإمام إلى أنّ الانتماء إلى أهل ألبيت عن طريق تعلّم علومهم يؤدّي إلى حصانة تجعل المنتمي إليهم الأخذ عنهم لا يستطيع أحد أنْ يُطعن في دينه أو عقائده؛ لأنهّا عقائد سماوية حقّة؛ ولأنّها عقلانية.

ثم يشير الإمام إلى نكتةٍ مهمةٍ جدًّا، وهي الفرق بين النصّ وبين فهم النص،

[١] الصدوق محمد بن بابويه، عيون أخبار الرضا، ٢٧٥/١.

[٢] الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، ٢٢٩/٨.



فكثير من المستشرقين والحداثيين يحاكمون الإسلام اليوم من خلال فهم بعض العلماء للنص والإنصاف يقتضي الرجوع إلى النص، وإلى الفهم المعصوم للنص، والتحاكم إليه، وليس إلى من فهم النص، وربما زاد عليه كثيراً، زيادة قد تصل إلى ما يفوق النص، وانظر إلى النسبة التي ذكرها الامام من مبالغات شارحي أو ناقلي النصّ، فالكلمة تصبح عشر كلمات، لعلّ أغلبها ليست مقصودةً للمعصوم.

ولا نريد هنا الدعوة إلى ترك شرح نصوص الحديث، ولكن علينا أولاً أنْ نبحث عن شرحٍ للنص من القائل نفسه في مناسبةٍ أخرى، أو من معصوم يليه، أو أنْ نتبع القواعد العلمية الموضوعية في شرح النص وتحليله، لا أنْ ينزل الراوي أو الشارح رأيه الشخصي بلا دليل على النصّ.

ومن روائع ما ورد عنهم (صلوات الله عليهم) في أثر الانتماء في رصّ الصف، روى الكليني عنمحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن صالح بن عقبة، عن يزيد بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تزاوروا فإنّ في زيارتكم إحياءً لقلوبكم وذكرًا لأحاديثنا، وأحاديثنا تعطف بعضكم على بعض، فإنْ أخذتم بها رشدتم ونجوتم، وإنْ تركتموها ضللتم وهلكتم، فخذوا بها وأنا بنجاتكم زعيم» [1].

فوحدة المنتمى إليه سبب للتآلف والتزاور والتراحم، وهي من الأمور التي تجلب للفرد الخير والسعادة، ويكون بها قويًّا في فكره؛ لأنّ العقول تتشارك الأفكار فتصل إلى النضج والأعمال تتضافر عليها الجهود فتنجز، فضلاً عن أنّ مجالس المحبين لاهل البيت عليهم السلام تكون في ذكرهم وبيان أحاديثهم وهي أبوابٌ للخير والعمل الصالح؛ ولذا عبرّ الإمام بقوله: (فإنّ في زيارتكم إحياءً لقلوبكم وذكرًا لأحاديثنا)، الأمر الذي يؤدّي إلى الرشد والنجاة، ثم أشار الإمام إلى ضمانة النجاة بالتزاور في محبة أهل البيت، وتداول أحاديثهم.

[١] الكليني محمد بن يعقوب، الكافي ١٨٦/٢.

ولعل الإمام يريد الإشارة إلى أنّ من أسباب التحصين الفكري، حصر الفرد مجالسه مع الجماعة الصالحة، ولمزيدٍ من الاطمئنان يحرص على أنْ تكون الأحاديث هي ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام من معارف سواء أكانت قرانية أم في وصف بعضهم، وما جرى عليهم أم في عموم أخلاق الإسلام، وما أمر به.

فإنّ اعتزال هذا المجتمع إلى غيره قد يؤثّر سلبًا على الفرد، ولو بالحرمان من معرفة حقائق الأشياء أو بمعرفة ما ينجي الفرد من مشكلات الحياة، ففي حديث أهل البيت عليهم السلام غالبًا الحل لمشكلات البشر وما يعانون منه، ولو بطريق تعليم الناس أسرار الآيات القرآنية وآثارها، أو تعليمهم بعض الأذكار والادعية التي تستدر عطف السماء على العبد فيعفى عنه، ويفرج عنه البلاء ويكشف.

نتائج البحث:

بعد هذه الرحلة البحثية بين آيات الكتاب الكريم وأحاديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وروايات أهل البيت عليهم السلام، نلخّص ما تناوله البحث وأهم نتائجه:

تعرّض البحث إلى بعض الشواهد القرآنية لأثر الانتماء في التحصين العقدي وعدمه، فابن نبي الله نوح لما اعتزل المجتمع الإيماني، لم يستجب لدعوة أبيه النبي للحياة وللنجاة، وتزمّت بقناعاته الشخصيّة، والنتيجة كانت خسران حياته، بينما نجد في المقابل ابنًا لنبيٍّ دعاه أبوه للتضحية به في سبيل الله، فامتثل وسلّم وصرّح بصبره، ذاك إسماعيل ابن بني الله إبراهيم عليهما السلام.

ثم تعرّض البحث وفي المطلب نفسه إلى بعض الآيات التي أمرت بالكون مع الصادقين، وقد استجلى البحث بعض بصائر الآيات، وما يستفاد منها من عصمة الصادقين، وأنّ الانتماء إليهم يجلب للإنسان السعادة، والتخلص من آثار ذنوبه، وما تعرّض له من خسران في دنياه.

وقف البحث في مطلبه الثاني عند بعض الأحاديث النبوية كحديث الثقلين،



وحديث السفينة اللذين يصرحان بأنّ النجاة من الضلال هو في التمسّك بالكتاب وترجمانه، فهي صريحة بأنّ الانتماء إلى أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو سببٌ ظاهرٌ في التحصين العقائدي.

وأخيراً فقد حاول البحث في نهاية المطلب الثاني أنْ يوقف القارئ الكريم على أهم سبل تحصيل الانتماء الصحيح والإيجابي الذي يكون كفيلاً بتحصين المنظومة الفكرية والعقيدة للفرد.

ومن أهم اساب تحصيل الانتماء الإيجابي حصر مصدر المعرفة والتلقي بأهل البيت، واهتمام الفرد بمعرفته بقدر اهتمامه بطعامه وغذائه المادي، وإلّا فإنّ الاستماع الى شبهات المشكّكين والمعاندين، دون قاعدةٍ عقديةٍ راسخةٍ مبنيةٍ على البرهان، قد يجعل الفرد في ترددٍ من قبول العقائد الحقة، وهو ما يزلزل عقيدته فتفقد حصانتها بوجه الشبهات؛ ولذا ما قال أمير المؤمنين لكميل: «لا تأخذ إلّا عنّا تكن منّا».

وقد ختم البحث برواية توضّح قاعدةً اجتماعيةً جعفريةً وهي في مصاف ما أشار إليه البحث في مطلبه الأول في الآية التي وضحت أنّ ملازمة المعصوم يضمن الحصانة العقدية حتى لو كان الامتحان صعبًا جدًّا (طلب التضحية بالنفس)، فالرواية تشير إلى أهمية التزاور بين المنتمين إلى أهل البيت مع ضرورة تناول أحاديثهم؛ لما فيها من طاقةٍ إيجابيةٍ ولما فيها من تثبيتٍ للقلوب على المنهج القوم الحق.

وفي نهاية هذا البحث أقول: إنّ الإنسان في هذا العالم متأثّرٌ تعصف به جملةٌ من العوامل الخارجية، وتتجاذبه المدارس الفكرية، فهو عرضةٌ للابتعاد عن الحق أو التنازل عن عقائده لصالح قناعاته، بل لقناعات وروى الآخرين، والنجاة في لزوم خطّ المعصومين، ومن يسير على هديهم، وحفظ أحاديثهم وتطبيق ما جاء فيها من أوامر ومن حلولٍ للمشكلات،وأخذ أجوبتهم عن بعض الشهبهات، وزيارة قبورهم لما فيها من آثارٍ في التحصين والحفظ.

قائمة المصادر والمراجع:

١. ـ القرآن الكريم

٢. الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت ١٢٧٠هـ). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ.

٣. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ). الكافي،ط٥، طهران إيران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٩هـــ.

٤. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (٣٨١ هـ). عيون أخبار الرضا عليه السلام، تعليق حسين الأعلميّ، ط١، بيروت - لبنان، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٨٤م.

٥. كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق عليّ أكبر الغفّاري، قم، مؤسَّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

٦. البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي (ت ٢٥٦هـ). صحيح البخاري، المحقق: د. مصطفى ديب البغا، (دار ابن كثير، دار اليمامة) - دمشق، ط٥، ١٤١٤ هـ١٩٩٣ م.

٧. النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦٢٦١ هـ). صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

٨. ابن شعبة الحراني، أبو محمّد الحسن بن عليّ بن الحسين. تحف العقول، تحقيق: تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الثانية، قم، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٤١٣٦٣ ش.

٩. الشيخ محمد ال عبد الجبار (٣٥٠ هـ). الشهب الثواقب، ط١، تحقيق: حلمي السنان، مطبعة دار الأعلمي، بيروت ١٤٢٤ هـ.

١٠. الشريف الرضي السيد محمد بن الحسين (ت ٤٠٦هـ). نهج البلاغةخطب الإمام علي عليه السلام، ط ٢ . دار الكتاب اللبناني٢٠٠٩ م.

١١. الطوسي محمد بن الحسن (ت٤٦٠ هـ). الأمالي، ط ١ ، تحقيق:قسم الدراسات الإسلامية-مؤسسة البعثة، ١٤١٤ هـ.

١٢. الفخر الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٤ هـ). تفسير مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ط١، الناشر: دار الفكر، بيروت،١٤٠١ هـ .



١٣. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (ت ٦٥٦هـ). شرح نهج البلاغة، ط١، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي، بغداد ٢٠٠٧ م.

١٤. المجلسي، محمد باقر (ت١١١١هـ). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط٢، مؤسسة الوفاء، لبنان.

١٥. الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ). الميزان في تفسير القرآن، ط١ ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ١٩٩٧م .

١٦. المقالات الاجنبية:

١٧. Kassin, S., Fein, S., & Markus, H. (٢٠٠٨). Social Psychology Seventh Edition. Boston: Houghton Mifflin Company

١٨. Stress and affiliation: A utility theory. Psychological Review, 91,253,250 Rofe, Y. (1984).

أَلْفَاْظُ الْطَّبِيْعَةِ فِيْ الْتَّعْبِيْرِ الْفَاْطِمِيِّ

« دِرَاْسَةٌ فِيْ الْبُعْدَيْنِ الْدَّلَاْلِيّ وَالْعَقَدِيّ »

د. أَحْمَد مُوَفْق مَهْدِيّ (*)

* تدريسي في كُلِّيَّةُ الْتَّرْبِيَّةُ للعُلُوْمِ الإِنْسَاْنِيَّةِ - متخصص في فلسفة اللغة العربية وآدابها - جَاْمِعَةُ الْبَصْرَةِ.

المُلخّص

دلالةُ أَلْفَاظُ الطَّبِيْعَة فِيْ التَّعْبِيْرِ الْفَاْطميِّ اتَّصفتْ بمرونتها، لما لها من ظلال إيحائيَّة توشحتْ بها وأعطتها قيَّماً إضافيَّة، فهذه الدَّلالات في أَلْفَاظ الطَّبِيْعَة فِيْ التَّعْبِيْرِ الْفَاْطميِّ التقتْ مع بنيتها الصَّوتيَّة في تصوير المشاهد بدقة متناهيَّة، فضلاً عن أَلْفَاظ الطَّبِيْعَة المتعلقة بالطبيعة الحيَّة جاءت تُحاكي أحداثاً سيقت في معرض العبرة للإنسان، فجاءت بها السَّيدة الزَّهراء عليها السلام بأسلوب يُرادُ منهُ حث المؤمنين على الهدايَّة، وانذار المخالفينَ لوصية أبيها المصطفى محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والغاصبين لحقها، وحق بعلها، فضلاً عن المنافقين، وتوبيخهم، وأَلْفَاظُ الطَّبِيْعَة بشقيها الجامدة، والحيَّة أخذتْ حيزاً ليس بالقليل فِيْ التَّعْبِيْرِ الْفَاْطميِّ، فهي زخرت بقيم دلاليَّة متنوعة، وأشربها التَّعْبِيْرُ الْفَاْطميِّ عواطف وأحاسيس نبعت من البعد الفنيّ، وطبيعة التَّعْبِيْرُ الْفَاْطميِّ.

الكَلِمَاْتُ المِفتَاْحِيَّةُ: أَلْفَاظُ الطَّبِيْعَةِ، التَّعْبِيْرُ، فَاْطِمَةُ الزَّهْرَاْءِ عليها السلام.

The natural utterances in the Fatimid expression
A study in the semantic and doctrinal dimensions

Dr. Ahmed Muwaffaq Mahdi

Lecturer at the College of Education for Human Sciences / University of Basra Specializing in the philosophy of Arabic language and literature

Abstracts

The significance of natural utterances in Fatimid expression is characterized by its flexibility, due to its suggestive shadows that adorned it and gave it additional values. These significances in the natural utterances in Fatimid expression met with its phonetic structure in portraying scenes with infinite precision. In addition to the natural utterances related to living nature, they came to simulate events that will pass in the course of the lesson for man. Lady Zahra (peace be upon her) came with them in a style intended to urge believers to guidance, and warn those who oppose the will of her father Muhammad (may Allah bless him and his family), and those who usurp her right, and the right of her husband, as well as the hypocrites, and rebuke them. The natural utterances, in its inanimate and living aspects, took a not insignificant space in Fatimid expression. It was rich in varied semantic values, and Fatimid expression imbued it with emotions and feelings that stemmed from the artistic dimension, and the nature of Fatimid expression.

Keywords: natural utterances, expression, Fatima Zahra (peace be upon her).

مقدّمة

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾

الحمدُ لله جلَّتْ أسماؤُه، وسمتْ أوصافُهُ، الذي علَّمَ الإنسانَ، وشرَّفَ العربيَّةَ بنزولِ القرآن، وأفضلُ الصلاة وأتمُّ التسليم على النَّبيِّ الأمينِ الذي فتحَ أبوابَ العلمِ والرَّحمة للعالمينَ، وعلى غصنِ دوحته، وأوَّل مَنْ صَدَّقَ برسالته، وعلى الصدِّيقةِ الزَّهراءِ البتولِ، وعلى الذُّرِّيّةِ الطَّاهرةِ، مِنْ ولدِهم أجمعينَ.

أمَّا بعدُ...

الخطابُ الفاطميّ مِن الخطابات الخالدة، والبحثُ فيه من أشرف النِّعم التي يمكنُ أن يطويها الباحثُ ويضمها إلى سني عمره؛ لأنَّ كلاَم السَّيدة الزَّهراء عليها السلام ميداناً خصباً للدراسة، وفضاءً رحباً للتنقير في مراميه، لما يحويه من عمق معرفيّ وجماليّ، بدءاً بلغتها التي أبهرتْ كلَّ ذي بيان، وأسلوبها المتدفق بمعان تُحركُ السَّاكن في كلِّ زمان ومكان، فضلاً عن سعةِ الأفق الدَّلاليّ فيْ أَلْفَاظَ التَّعْبيرْ الْفَاْطميِّ بما يُذهلُ العقول النَّيرة، بعظيم إعجازه، وجميلِ نسجه، وعمقَ معانيه، وفيه مِن الإعجاز والبيان ما يسمحُ بتعدد الدِّراسة فيه، إذ يمكنُ أن تضاف إلى غيرها مِن الدَّراسات الفاطميَّة.

ولمَّا كان التَّعبيرُ الفاطميّ تعبيراً فنيّاً مقصوداً تخصصتْ الدَّراسة فيْ أَلْفَاظ التَّعْبيرْ الْفَاْطميِّ في الطبيعة بشقيها الجامدة، والحيَّة، وهذا ممَّا شكَّل لدى الباحث النَّظرَ والتَّأمل في الكَون وعناصرِه التي تتسمُ بالإبداع، والدِّقة المتناهيَّة، فبدتْ آيات ودلائل يمكنُ بوساطتها معرفة مواطن الجلال والجمالَ في التَّعبير الفاطميّ، فاتخذتُ منهجاً وصفيّاً تحليليّاً، ينطلقُ من المبتنيات الدِّلاليَّة والعقديَّة في كتب اللغة معتمداً لغة النَّص الفاطميّ، مبيِّناً سماته الفنيَّة والعقديَّة.

وجيء بهذه الدراسة لتصب في رافد من الروافد الدَّراسات الفاطميَّة التي تُعنى بالألفاظ، وقد صنفت الدَّراسة إلى مبحثين سبقهما مقدمة، وتمهيد، وتلاهما خاتمة بأهم النَّتائج التي توصل إليها البحث، ثمَّ أعقبها ثبت المصادر والمراجع.

وأمَّا التَّمهيد فقد تناولتُ فيه مفهوم الطَّبيعة، واشتمل المبْحْثُ الْأَوَلُ عَلَى الطَّبيعة الجامدة، إذ جاءَ فيهِ ثلاثة محاور: الأول: الطَّبيعة السَّماويَّة، والثانيّ:

الطَّبيعة الحقيقيَّة، والثَّالث: الطَّبيعة الصِّناعيَّة، وعَرضتُ فيْ المبْحَث الثَّانيّ: الطَّبيعة الحيَّة، إذ جاءَ فيه ثلاثة محاور أيضاً: الأول: الإنسان، وما يتعلقُ بهِ، والثَّانيّ: الحيوانُ، وما يتعلقُ بهِ، والثَّالث: النَّبات، وما يتعلق بهِ.

وختاماً لا أزعمُ أنَّ هذه الدِّراسة خاليَة من الأخطاء، أو الهفوات، فهي عمل بشريّ ميزتهُ النَّقص والخلل، ولكنِّي حاولتُ جَهْدَي وبذَلتُ ما استطعتهُ في سبيل وصل البحث على ما هو عليه، فإن أصبتُ فبفضلِ الله ومنَّهُ، وإن أخطأتُ فأرجو أن أكونَ متعلماً على سبيل النَّجاةِ، والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ الذي بنعمتهِ تتمُ الصالحات...

التَّـمْـهِـيْـدُ

مَفْهُوْمُ الْطَّبِيْعَةِ فِي اللُغَةِ وَالاصْطِلاَحْ

أَوَلاًَ: الْطَّبِيْعَةُ لُغَةً:

تكادُ تتفقُ المعجمات اللغويَّة على معنى الطَّبيعة بدلالات متعددة هي: الخليقةُ والسَّجيَّةُ التي جُبلَ عليها الإنسان[١]، وهي فعلية بمعنى مَفعولة[٢]، نحو: (جريح، وقتيل) أي المطَبوعة والدَّليل على ذلك اشتقاقها من (طُبِعَ) المبني للمجهول، ويأتي الطَّبع بمعنى الفطرة والنَّشأة[٣]، وبمعنى ابتداء صنعة الشيَّء تقولُ: طبعتُ اللبن طبعاً، وطبعتُ السيف طبعاً[٤]، وقد يُعبرُ عن الطَّبع بالضرَّبِ[٥].

والطَّبعُ الختم: طبعتُ على الشَّيء ختمتهُ[٦]، والختمُ التَّأثير في الطِّين وما

[١] ينظر :العين، الخليل ابن أحمد الفراهيدي، مادة (طبع):٣٧٢/٧، ومقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد فارس بن زكريا، مادة (طبع):٢٤٥/٥، والتعريفات، علي بن محمد الجرجاني: ١٥٨، ومعجم مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي: ٦ / ٤١٩، والمعجم الوسيط ، إبراهيم أنيس، وعبد الحليم منتصر، وعطية الصوالحي، ومحمد خلف الله أحمد: ٨٢٣/٢.

[٢] ينظر: أبنية الصرف في كتاب سيبويه: ٢٠٣.

[٣] ينظر: معجم متن اللغة، أحمد رضا، مادة (طبع): ٥٨١/٣.

[٤] ينظر: القاموس المحيط، الفيروز أبادي، مادة (طبع): ١٧٥/٤.

[٥] ينظر: تاج العروس، محي الدين الحسيني الزبيدي، مادة (طبع): ١٧ / ٦٤٨ - ٦٤٩.

[٦] ينظر: لسان العرب، ابن منظور مادة (طبع): ٥٤١/١٢.

اشبهُ، وهي كذا في القرآن الكريمِ: ﴿طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[٢].

ثَانِيّاً: الْطَّبِيْعَةُ اصْطِلَاْحَاً: جاءَ هذا المصطلح في علومٍ عدةٍ منها:

١. مَفْهُوْمُ الْطَّبِيْعَةِ عِنْدَ الْفَلَاْسِفَةِ:

هو: "جملةُ الموجودات الماديَّة بقوانينها"[٣]، وهي في الفلسفة اليُونانيَّة تعني(الوجود المطلق)، أو العالم أو الكون الشَّامل لجميع المخلوقات الماديَّة مرتبطة بقوانين وجدت بوجودها تتمثلُ في الأجرام السَّابحة فوق رؤوسنا، والأجسام المضطربة من حولنا[٤]، وما ترتبَ على ذلك يرجع الظَّواهر إلى الطَّبيعة ويستبعد أي مؤثر خارجيّ، وأصحاب هذا المذهب هم الدَّهريونّ، أو الطَّبيعيون المنكرون وجود الخالق، واعتقادهم بعبادة الطَّبائع الأربع الحرارة، والبرودة، واليُبوسة، والرُّطوبة، وقيل الماء، والهواء، والنَّار، والتُّراب[٥].

والطَّبيعةُ تنقسمُ عندهم إلى أحياء وجمادات، والأحياء أقسام عدَّة مختلفة الماهيَّة موزعة في ثلاث ممالك مملكة النَّبات، ومملكة الحيوان، ومملكة الإنسان الذي وإن كان حيواناً إلاَّ أنَّهُ كان حيواناً ناطقاً.

وفي الفلسفة الإسلاميَّة دخلت العقيدة في مفهوم الطَّبيعة لديهم، فالمعتزلةُ يرونَ أنَّ الأجسام تتضمن شكلين وجوديين (كونياًعيانيا) وأن الانتقال من شكلٍ إلى آخر لا يتم إلَّا بتدخل من اللهِ (جلَّ اسمهُ) وأن الوجود التَّحويليّ لا ينفصلُ عن الوجود الألهيّ[٦].

ويلتقي المعنى الاصطلاحيّ عند المناطقة الذين ذهبوا إلى أنَّ الطَّبيعة نسبة إلى الطَّبع بالمعنى اللغوي الذي ذكرنا المتمثل بالسَّجيَّة، أو الخلفيَّة التي تميِّزُ

[١] سورة النحل: ١٠٨.

[٢] سورة البقرة: ٧.

[٣] الطبيعة ومابعد الطبيعة، الدكتور يوسف كرم: ٨.

[٤] ينظر: المعجم الفلسفيّ، جميل صليبا: ١٧/٢.

[٥] ينظر: المصدر نفسه: ١٧/٢.

[٦] ينظر: تاريخية المعرفة منذ الاغريق حتى ابن رشد، مجيد محمود مطلب:١٢٦.

الإنسان وتحدد صفتهُ، نحو قول رسول الله ﷺ: «يُطبَعُ المُؤمِنُ عَلى كُلِّ خُلُقٍ، إلَّا الخيانَةَ وَالكَذِب»[١].

ومن الجدير بالذِّكر أنَّ مصطلح الطَّبيعة بما تعنيه «كلُّ ما يقعُ خارج الذَّات من الموجودات، وظواهر سماويَّة ليست من نتاج الجهد، أو الفكر الانسانيّ»[٢] ظهر أولاً عند الفلاسفة، فكان محوراً أساسيّاً للفلسفةِ.

٢. مَفْهُوْمُ الْطَّبِيْعَةِ فِيْ مَيْدَاْنِ الأَدَبِ:

لم تتخذ مفهوماً موحداً عند الأدباء وهي تعتمد في صورتها عند الأديب كما هي في الفلسفة الفنيَّة، أو ما يسمى (محاكاة الطَّبيعة) وكأنَّها كائن حيّ[٣]، وقد يُسمى بالوصف[٤] مع العلم أنَّ هذا الأمر ليس ببعيد في القرآن الكريم كما سيأتي هنا، والطَّبيعة فَي العلوم البحتة تعني المادة وعلم الطَّبيعة (الَفيزياء) الذي يعني بالمادة من ناحيَّة القوة والطَّاقات والاهتزازات، والحالات التي تلازمها بغير النَّظر إلى تركيبها الكيميائيّ، أو إلى تبدلها ما خلا الانحلال الكهربائيّ، ويشمل أبواب الحرارة، والصَّوت، والكهرباء، والمغناطيسيَّة[٥].

٣. مَفْهُوْمُ الْطَّبِيْعَةِ فِيْ الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ:

لم يأتِ هذا اللفظ في القرآن الكريم ما خلا الجذر (طَبَعَ) ورد فيه بصيغ مختلفة، وهوَ لم يخرج عن دلالة الَختم كَما ذكرنا، ودلالة الضَّرب، والانَغلاق، والتَّغطيَّة، نحو قولهِ تعالى:

١. ﴿وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾[٦].

٢. ﴿بَل طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[٧].

[١] الدرّ المنثور: ٣/ ٢٩٠.

[٢] ألفاظ الطبيعة في القرآن الكريم دراسة لغوية، خولة عبيد خلف الدليمي: ١٣.

[٣] ينظر: المعجم الأدبي، جبور عبد النور: ١٦٤.

[٤] ينظر: تطور الشعر العربي الحديث في العراق، علي عباس علوان: ١٣٣.

[٥] ينظر: ألفاظ الطبيعة في القرآن الكريم دراسة لغوية، خولة عبيد خلف الدليمي: ١٣.

[٦] سورة الأعراف: ١٠٠.

[٧] سورة النساء: ١٥٥.



٣. ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾[١].

٤. ﴿وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾[٢].

الْطَّبِيْعَةُ، وَأَقْسَامُهَا: إذا كان الإنسان يصطبغ شتى، ويتأثر بعوامل عدَّة في حياته، فإنَّ البيئة الطَّبيعيَّة في الصَّدارة منها، فالطَّبيعةُ ذات أثر واضح في الإنسان يتجلَّى، ويصدح في مفرداتها؛ لأنَّ اللغة وسيلة التَّفاهم، والإخبار والذين يعيشون في بيئة واحدة يتواضعون على كلمات خاصة نابعة من طبيعتهم، ويطلقون أسماء معينة على مسميات يعرفونها، فنجدُ ألفاظ الطَّبيعة الصَّحراويَّة تختلف عن ألفاظ الطَّبيعة الرِّيفيَّة، وهي الأخرى تختلفُ عن ألفاظ الطَّبيعة المدنيَّة[٣]، أمَّا أقسام الطَّبيعة فقد اختلف دارسوها في تحديد أجزائها، وهي على العموم تشمل عالمين كما ذكرنا عالم الآثار العلويَّة، وعالم الآثار السُّفليَّة فما فوق الأرض يعني الهواء، والكائنات الجوية وما على وجه الأرض، نحو: الحجارة، والجبل، وما في باطن الأرض، نحو: المعادن وما يقابلها السَّماء والعالم[٤]، وهي تقسم على أجسام، وأعراض، فالطَّبيعةُ انشقت شقين رئيسين حيّاً، وجامداً[٥]، بقي أن نعرف ما يدخل ضمن كُل منهما:

القسمُ الأولُ: الطَّبيعةُ الجامدةُ: وهي ما اشتملت على ذكر عناصرها وظواهرها، فالعناصرُ: ما اشتمل عليه هذا الكون من أرض، وسماء، وبحار، وأنهار...الخ، والظَّواهر: ما ارتبط بتلكَ العناصر ارتباطاً سببياً، نحو: السَّحاب، والمطر، والليل، والنَّهار...الخ، ويرتبطُ بهذا القسم ما يسمى بـ(الطَّبيعة الصِّناعيَّة)، وهي كلُّ ما كان من صنع الإنسان، نحو: القرى، والبيوت، والآبار، وغيرها.

القسمُ الثَّانيُّ: الطَّبيعةُ الحيَّةُ: وهي ما اشتملت على ذكرِ الإنسان، والحيوان، والنَّبات، وما يتعلق بهم.

[١] سورة الأعراف: ١٠١.

[٢] سورة التوبة: ٨٧.

[٣] ينظر: أغاني الطبيعة في الشعر الجاهلي، أحمد محمد الحوفي: ١٤.

[٤] ينظر: معجم المصنفين، محمود حسن التونكي: ١٨٤.

[٥] الطبيعة ومابعد الطبيعة: ٥١.

المَبْحَثُ الأَوَلُ: الطَّبِيْعَةُ الجَامِدَةُ

لقد تجلَّى ذكر الطبيَّعة الجامدة في تعبير السَّيدة الزَّهراء عليها السلام على أروع الصُّور الفنيَّة، والتَّعبيرات الموحيَّة، فالطَّبيعةُ تحزن، وتتألم، وتتفاعل مع الأحداث والوقائع، فكأنَّها حيَّة مُدركة، فضلاً عن أنَّها تُشعرُ بالقدرة الإلهيَّة التي توقظُ الانسان من سُباتهِ لتدلُّه علىَ خالقها وجميل مُصورهَا،وتُقسَمُ إلى قسمينِ هما:

١. الْطَّبِيْعَةُ الْسَّمَاْوِيَّةُ، وَمَاْ يَتْعَلَقُ بِهَاْ:

أ. عَنَاْصِرُهَاْ:

١. الْشَّمْسُ: هي من أعظم الأجرام السَّماويَّة، وهي كالملك بين الكواكب، وسائر الكواكب كالأعوان والجنود، ومن لُطف الله تعالى أنْ جعلها في وسط الكواكب؛ لتبقى الطَّبائع والمطبوعات بحركتها على حدِّها الاعتياديّ[١].

ولقد ورد ذكرها عند السَّيدة الزَّهراء عليها السلام في عدَّة مواضع حاملة الكثير من الدَّلالات بحسب السِّياق الذي وُضِعت فيهِ فمن ذلك:

❁ تفاعلها مع الحزن الذي أصاب الأمة بفقدها نبيها الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم إذ كُسفت، فكأنَّها قد ارتدت السَّواد معلِنة بذلك الحداد، إذ تقولُ عليها السلام: "**وكُسِفَتْ الشَّمسُ... لمُصيبتِهِ**"[٢].

❁ استدلال السَّيدة الزَّهراء عليها السلام بها في وضوح معرفتها عند الأمة، وأنَّها الخير والعطاء الكثير؛ ولذا سُمِّيَت بالكوثر[٣]، وأنَّها الرَّحمة المهداة من الخالق تعالى إلى البشريَّة جمعاء، ولولاها لعاشت في ظلمة حالكة، إذ تقولُ عليها السلام: « **بَلى، قَدْ تَجَلّى لَكُمْ كَالشَّمْسِ الضّاحِيَةِ أنِّي ابْنَتُهُ**»[٤].

❁ دلالاتها على الحرارة الشَّديدة وقربها من الخلائق في ساحة المحشر

[١] ينظر:عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات, زكريا بن محمد بن محمود الكوفي القزويني: ٢٧.

[٢] الإحتجاج, أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي: ١/٢٧٠.

[٣] ينظر: تفسير القرآن الكريم، السيد عبدالله شُبرَّ: ٥٦٧.

[٤] الإحتجاج: ١/٢٦٧.



وزيادة حرارتها، فيصاب النَّاس بالحر والعطش الشَّديدين، ولذا سُمِّيَ ذلك اليوم، بـ(يوم العطش الاكبر)، تقولُ عليها السلام: " **اللهمَّ إذا دَنَتْ الشَّمْسُ منْ الجَمَاجِم، فكانَ بينَها وبينَ الجَماجِم مِقْدارَ مِيْلٍ، وزِيْدَ في حَرِّها حرَّ عَشْرَ سِنِيْنْ**"[١].

2. الْقَمَرُ: ورد ذكرهُ ملازماً ذكر (الشَّمس) إذ خُسِفَ لفقد النَّبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم كما كُسفت الشمس، وعبَّرَتْ عنهما بالكسوف من بابَ التَّغليب، إذ تقولُ عليها السلام: "**وكُسِفَتْ الشَّمسُ والْقَمَرُ**"[٢].

3. الْنُّجُوْمُ: نجَمَ الشَّيء، طلع وظَهَر، وكل ما طلع وبان سمِّيَ نجْماً[٣]، والنُّجوم، هي الأجرام السَّماويَّة، التي تُشاهَد ليلاً في جوِّ السَّماء، ذكرتها عليها السلام وهي حاملة صفة الانتشار؛ نتيجة لفقد سيد البشريَّة أبوها محمّد صلى الله عليه وآله وسلم إذ تقولُ عليها السلام: «**وانْتَثَرَت النُّجومُ لمُصيبَته**»[٤]، والنَّثر هو رمي الشيَّء متفرقاً، وتأخذ السَّيدة الزَّهراء عليها السلام هَذا المعنى لـَ(النَّجم) وهو الطُّلوع والظُّهور، لتوظفه لصورة خروج صاحب الفتنة والإشراك ومروِّجهما (الشَّيطان) عليه لعائن اللهَ، إذ تقولُ عليها السلام: «﴿**كُلَّما أوْقَدُوا ناراً للْحَرْبِ أطْفَأَها اللهُ**﴾[٥]، **أوْ نَجَمَ قَرْنٌ لِلْشَّيْطان**»[٦]، وفُسِّر (قرن الشَّيطان) بقوته، أو متابعيه، وامَّتهِ[٧].

ب. ظَوَاْهِرُهَاْ:

١. الْرِّيَاْحُ: الرَّيْحُ هو: نسيم الهواء، وجمعُها ريَاحٌ وأرْياحٌ، وقد تُجمع أرْواحٌ؛ لأنَّ أصلُها الواو، وإنَّما جاءت بالياء؛ لانكسار ما قبلها، وإذا رجعوا إلى الفتح عادت إلى الواو، كقولنا: أرْوَحَ الماءُ، وتروَّحْتُ بالمِروَحَةِ[٨]، وتحْمِلُ الريحُ في

[١] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام, جمعه العلاّمة السيد حسين شيخ الاسلامي التويسركاني: ٤٠٧.

[٢] الإحتجاج: ٢٧٠/١.

[٣] ينظر: لسان العرب، مادة (نجم): ٦٢/١٤.

[٤] الإحتجاج: ٢٧٠/١.

[٥] سورة المائدة: ٦٤.

[٦] الإحتجاج: ٢٦٢/١.

[٧] ينظر: الزهراء وخطبة فدك, العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي: ٨٤.

[٨] ينظر: الصحاح، مادة (روح): ٤٥٥.

تعبير السَّيدة الزَّهراء عليها السلام معنيين:

أ. فقد تحمل معنى الخَيْرِ والرَّحْمَة وتسمَّى حينئذ بـ(الرِّياح)؛ لأنَّ لفظ الرِّيحُ تكون بمعنى الغَلَبَة والقُوَّة، وعكْسها (الرِّياح)، لذا جاءت السَّيدة الزَّهراء عليها السلام بلفظ (الرِّياح) موصوفة بـ(اللواقح)، وهي التي تُلْقَحُ الأشجار[١]، فلو كانت شديدةً قويَّةً ما كانت لتُلقح، تقول عليها السلام: «**الحَمْدُ لله الذي بكلماته... جَرَتْ الرِّياحُ اللوَاقِح**»[٢]، واستُعْمِلَ معها الفعل (جرى) وفيه معَنى الطمَأنينة والهدوء[٣].

ب. وقد تحمل معنى القوَّة والعذاب، وتسمَّى عندئذ بـ(العواصف، والقواصف)[٤]، وريحٌ عاصف، شديدة الهُبُوب، ومنهُ قولهُ تعالىً: ﴿**فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا**﴾[٥]، أي الرِّيح إذا اشَتدَّ هبوبها، وريحٌ قاصفٌ، شديدة تُكسرِّ ما مرَّت به من الشَّجَر، ومنهُ قولهُ تعالى: ﴿**فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِّنَ ٱلرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُواْ لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا**﴾[٦]، وقيل: إنَّ «الرِّياح ثمانٍ: أربعٌ عذابَ، وأربعٌ رحمَة، فأمَّا الرَّحمة، فالنّاشرات، والذّاريات، والمرْسَلات، والمبَشِّرات، وأمَّا العذاب، فالعاصف[٧]، والقاصف وهما في البحر، والصرَّصرّ[٨] والعقيم وهما في البرّ»[٩]، وفي هذا السَّيدة الزَّهراء عليها السلام في دعائها على أعدائها: «**سَلِّطْ عليهِمُ العَواصِف والقَواصِفَ أبداً حتَّى تُصْلِيَهم النَّار**»[١٠].

٢. الْسَّحَاْبُ: جمع سَحابَة، وهي التي يكونُ عنها المطر، وسُمِّيت بذلك؛

---

[١] ينظر: فقه اللغة وسر العربية, أبو منصور عبدالملك الثعالبي: ٣١٠.

[٢] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٦.

[٣] ينظر: لسان العرب، مادة (جرا): ٣١٠/٢.

[٤] ينظر: فقه اللغة وسر العربية: ٣٠٩.

[٥] سورة المرسلات: ٢.

[٦] سورة الإسراء: ٦٩.

[٧] ومنهُ قولهُ تعالى:﴿**هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ**﴾ سورة يونس: ٢٢.

[٨] ومنهُ قولهُ تعالى: ﴿**وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ**﴾ سورة الحاقة: ٦.

[٩] فقه اللغة وسر العربية: ٣٠٩.

[١٠] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٦.



لانسحابها في الهواء، والجمع سحائبٌ وسَحابٌ وسُحُبٌ[١]، وقد وردت بلفظها في تعبيرها عليها السلام، وذلك بقولها: «**الحَمْدُ للهِ الذي بِكَلِماتِه... سارتْ في جَوِّ السَّماءِ السَّحابُ**»[٢].

وقد تطلق لفظ (الغمام) على السَّحاب إذ السِّياق يقتضيها، فمعنى الغمام، السَّحاب الذي لا فُرجَة فيه، وهو الغيم الأبيض، ومنهُ قولهُ تعالى: ﴿**وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ، وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى**﴾[٣]، وإنمَّا سمِّيَ غماماً؛ لأنَّه يغمُّ السماءَ، أي يسترها[٤] تقولُ السَّيدة الزَّهراء عليها السلام داعيةً ربَّ العالمين بأنّ يُظلُّ المؤمنين بالغمام عند اقتراب الشَّمس من الخلائق يوم المحشر: «**فإنَّا نَسْأَلُكَ أنْ تظلَّنا بالغَمَام**»[٥]، وقد يكون التعبير مجازياً، والمقصود بِهِ الرَّحمة والمغفرة والرِّضوان، والتَّظليل بمعنى ستر الذُّنوب وتغطيتها.

3. **الْمَطَرُ:** الماء المُنْسَكب من السحَاب، والجمع، أمطار[٦]، لم يرد في التَّعبير القرآني إلاَّ في موضع العَذاب فمن ذلك قولهُ تعالى: ﴿**وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَسَآءَ مَطَرُ ٱلْمُنذَرِينَ**﴾[٧]، تقول عليها السلام: «**تباركْتَ يا مُحْصي قَطْرَ المَطَر**»[٨]، وقد يأتي التَّعبير عنْه بلفظ (الطَّرْق) وهو ماء السَّماء الذي تبوَل فيه الإبل وتبْعَرُ[٩]، في سياق تعبيرها عن فقر المشركين وذلَّتهم في الجاهليَّة تقولُ عليها السلام: «**تَشْرَبُونَ الطَّرْقَ، وَتَقْتاتُونَ الْقَدَ والْوَرَقَ**»[١٠]، فكأنَّهَا قالتْ عليها السلام الماء الذي كنتم تشربونه هو الماء المتجمع في المستنقعات والحفائر تدخلها الحيوانات، وتبول فيها الإبل،

[١] ينظر: لسان العرب، مادة (سحب): ٢٠٥/٦.

[٢] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٦.

[٣] سورة الأعراف: ١٦٠.

[٤] ينظر: لسان العرب، مادة (غمم): ١٤٣/١٠.

[٥] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٧.

[٦] ينظر: لسان العرب، مادة (مطر): ١٤٠/١٣.

[٧] سورة الشعراء: ١٧٣.

[٨] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٦.

[٩] ينظر: لسان العرب، مادة (طرق): ١٧١/٨.

[١٠] الإحتجاج: ٢٦١/١.

مع العلم أن النفوس الشريفة تستقذر هذا الماء وتمجه، ولا ترضى به، ولكنه الجهل، والإحساس بالنقص، والخضوع للمذلة والهوان، كأنهم لم يعرفوا حفر الآبار، أو تفجير العيون، أو إيجاد القنوات تحت الأرض ولا تسأل عن مضاعفات هذه المياه وتلوثها بأنواع الجراثيم والميكروبات، وكان قوتكم وطعامكم من القد وهو اللحم أو الجلد اليابس وأوراق الأشجار، فالأراضي الواسعة الشاسعة قاحلة جرداء، لا ضرع فيها ولا زرع ومفهوم الزراعة غير موجود عندكم[١]، وبعد كلّ هذا «أَنْقَذَكُمُ اللهُ تَبارَكَ وَتَعالى بِأَبي مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله» [٢]، فهو المنقذ الأعظم والمصلح الأكبر الذي أنقذ العباد من تلك الحياة الّتي كانت تشبه الجحيم، وأصلح البلاد من تلك المفاسد والويلات والمصائب وأحدث انقلاباً في العقائد والنفوس والأخلاق والعادات، ولم تتحقق أهدافه إلّا «**بَعْدَ اللُّتَيَّا والَّتي**»[٣].

٢. الْطَّبِيْعَةُ الْأَرْضِيَّةُ، وَمَاْ يَتْعَلَقُ بِهَاْ:

وتشملُ الطَّبيعة الحقيقيَّة التي لم يتدَخَّل الإنسان في إنشائها وتكوينها، والطَّبيعة الصِّناعيَّة التي للإنسان يدٌ في تركيبها وتكوينها.

أ. الْطَّبِيْعَةُ الْحَقِيْقِيَّةُ:

١. الْأَرْضُ: ورد ذكرها في تعبيرها عليها السلام في محورين:

الأولُ: مرحلة التَّكوين، والإنشاء تقول عليها السلام: «**الحَمْدُ لله سامك السَّماء وساطح الأرض**»[٤]، ومعنى السُّطوح، الانبساط ومنهُ سمِّيَ القتيلُ مسطُوحاً وسطِيحاً[٥]، ثمَّ إنَّها عليها السلام تصفُ الأرض بأنَّها قدْ مُهِّدَت وهُيِّأت لخدمة الإنسان، إذ تقولُ عليها السلام: «**الحَمْدُ لله الذي بكَلماته قامَتْ السمواتُ الشِّداد، وثُبِّتَتْ الأرضون المِهاد**»[٦]، المِهاد، الفراش، ومَهَّدَتُ الفَراشَ مهْداً، بَسَطتُه، والمُهْدة من الأرض ما

[١] ينظر: فاطمة من المهد إلى اللحد، السيد محمد كاظم القزويني: ٢٤٤.

[٢] الإحتجاج: ٢٦١/١.

[٣] الإحتجاج: ٢٦٢/١.

[٤] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٩.

[٥] ينظر: لسان العرب، مادة (سطح): ٢٨٢/٦.

[٦] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٦.




انخفض في سهولة واستواء، ومنهُ مَهْدُ الصَّبيّ، موضعه الذي يُهَيَّأُ له ويُوَطَّأُ لينامَ فيه[١]، وتعبرِّ عن باطن الأرض وقعرها بـ(الغَوْر) الذي يجري فيه الرِّياح والماء والنَّار، إذ تقولُ عليها السلام: «**ومُجْري الرياحَ والماءَ والنَّارَ من أغوارِ الأرض مُتَصاعِداتٍ في الهَواءِ**»[٢].

الثَّانيّ: مرحلة ما بعد التَّكوين والانبساط: فنرى الأرض تحزن وترتدي السَّواد حُزناً وحداداً لفقد سيِّدها الرَّسول الأعظم محمد (صلى اللهُ عليه وآله)، إذ تقولُ عليها السلام: «**وأظلمتْ الأرضُ لغيبته**»[٣]، فمن الطبيعيّ أن تحزن وتظلمَ؛ لأنَّ الذي فُقِدَ هو الرَّسول الأعظم الذي كان نوراً تستضيء به الأرض ومن عليها وبوفاته أظلمتَ الأرض، ونجد في القرآن آيات كثيرة تعبر عن رسول الله له بالنور كقوله تعالى: ﴿**قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ**﴾[٤]، والأرض مخلوقة للبشريَّة جمعاء، فلكلِّ واحد منهم حُصَّة فيها، وحُصَّةَ الزهراء عليها السلام أن ترزقَ قطعة أرض تُدفَن فيها، وفي ذلكَ درس أخلاقي في الزُّهد عن ملاذّات الدنيا الفانيَّة، إذ تقولُ عليها السلام: «**ثُمَّ ارزُقْني في خُطَّتي من الأرْضِ حُصَّتي، موضعَ جنْبي حيثُ يَرفُتُ لَحْمي، ويُدفَنُ عظْمِي**»[٥]، ونُلاحظُ هنا فنياً جماليَّة الجناس بين لفظتي (خُطَّتي، حُصَّتي) وما أثارتْهُ من نغم موسيقي هادئ حزين فضلاً عن غَلَبة الأصوات المهموسة (الحاء، والتَّاء، والفاءَ) وكأنَّ الحُزن بلغ ذروته من الإعياء والتَّعب، ومن مظاهر يوم القيامة انشقاق الأرض؛ لتُخرج ما في باطنها من الخلائق فيُبْعَثُوا ليُحاسَبوا، إذ تقولُ عليها السلام: «**ثمَّ بارِكْ لي في البَعْثِ والحِسابِ، إذا انْشَقَّت الأرضُ عنِّي، وتَخَلَّى العِبادُ منِّي**»[٦].

٢. الْجِبَالُ: تقولُ عليها السلام في مرحلة تكوينها: «**وانتصَبتْ الجِبالُ الرَّواسيّ**

[١] ينظر: لسان العرب، مادة (مهد): ٢٢٤/١٣.

[٢] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٩.

[٣] الإحتجاج: ٢٦١/١.

[٤] سورة المائدة: ١٥.

[٥] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٣٩٩.

[٦] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٣٩٩.

الأوتاد»[١]، ومعنى الانتصاب، هو وضْعُ الشيَّء ورفْعُه وجعلُه علَمًا[٢]، ووصفُها بالرَّواسي فيه دلالة على ثباتها ورسوخها في الارض[٣]، وقد تُجْمَع (راسيات)، نحو قولها عليها السلام: «**وبِعِزَّتِه استَقَرَّتْ الرَّاسيات**»[٤]، فضلاً عن أنَّها موتَّدَةٌ في الأرضِ، أي ثابتةٌ[٥].

وقد يُنْسَبُ الخشوع الى الجبال مجازاً[٦]، نحو قولها عليها السلام في وفاة أبيها صلى الله عليه وآله وسلم: «**وخَشَعَتْ الجبالُ، وأُضيع الحريمُ، وَأزيلت الحُرْمَةُ عنْدَ ممَاتْه**»[٧]، ومعنى خشوع الارض، تطامنُها، فيقالَ: طَامَنَ ظهره، إذا حنى ظهره، وطأمَنَ الشَّيء، سكَّنَه، ومنهُ الطَّمأنينة، أيَ السُّكون[٨]، والمعنى أنَّ الجبال قد انحنت خشوعاً وسكنت حزناً لرحيل النَّبيّ محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

٣. الُبحَاْرُ: تقولُ عليها السلام: «**الحَمْدُ لله الذي بكلماته... وقفت على حُدُودها البحارُ**»[٩]، إنَّ من عجيب صنع الخالق تعالى أنْ جعَلَ حدَّاً للماء لا يتجاوَزه ويتعدّاه، فانحسر بذلك عن بعض وجه الأرض، ولولا ذلك لكان الماءُ لابساً لوجه الأرض، ولكانت الارضُ في وسطه شبيهةً بمُحِّ البيض، والماءُ حولَها بمنَزلة البياض[١٠]، فحصَر الله تعالى بقدرتهِ البحار في حدٍّ لا تتعداه تقولُ عليها السلام: «**الحَمْدُ**

---

[١] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٦.

[٢] ينظر: لسان العرب، مادة (نصب): ١٦٩/١٤.

[٣] ينظر: لسان العرب، مادة (رسا): ٢٥٥/٥.

[٤] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٩.

[٥] ينظر: لسان العرب، مادة (وتد): ٢٢٨/١٥.

[٦] ينظر: أساس البلاغة: ٢٤٨/١.

[٧] الإحتجاج: ٢٧٠/١.

[٨] ينظر: لسان العرب، مادة (طمن): ٢٣٣/٨, وذهب ابن جني إلى أنَّ (اطْمأَنَّ) مقلوبة من (طَأْمَنَ) وهو ما عليه سيبويه, وعلة ذلك أنَّ الفعل إذا لم تكن فيه زوائد فهو أجدر بأن يكون أصلاً، والفعل (اطمأنَّ) لحقته الزيادة, فهو مقلوب من (طمأنَ). ينظر الخصائص: ٧٤/٢, والمنصف في شرح كتاب التصريف, أبو الفتح عثمان بن جني: ١٠٤/٢.

[٩] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٦.

[١٠] ينظر:عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات: ٩٩.



للهِ... حَاصِرِ البِحار»[١].

ممَّا تقدَّم نُلاحظُ أنَّ ثمتْ علاقة الاشتمال بين الوحدات اللغويَّة (الارض، والجبال، والبحار)، والمتُضَمِّن الأعلى (الطبيعة، والارضيَّة، والحقيقيَّة)، وكذلك نُلاحظُ علاقة التَّرادف الجزئيّ بين الوحدات اللغويَّة (الرَّواسي، والأوتاد، والانتصاب).

ب. الْطَّبِيْعَةُ الْصَّنَاْعِيَّةُ:

١. الْبَيْتُ: يُطلق على البناء الضّخم المرُوَّق، وبيت الرجُلِ، دارُهُ، وسمَّى الله الكعْبَة بـ(البيت الحرام)[٢]، تقول عليها السلام: «**اللهمَّ ربَّ البيت الحَرْام... أبْلغْ روحَ محمد منَّا التّحيَّة والسَّلام**»[٣]، وسُمِّيَ بالحرام؛ لأنَّ الله حرَّمَه وعظَّمَه وحرَّمَ القتال والاصَطياد عنده[٤]، وتُسمِّيه عليها السلام في موضع آخر بـ(الدَّار)، وذلك بقولها: «**فَلَمَّا اخْتارَ اللّهُ لنَبَيِّه دارَ أنْبيائه وَمَأْوى أصْفيائه، ظَهَرَ فيكُمْ حَسيكَةُ النِّفاق**»[٥]، ما أروع هذه الكلَمَةَ وما أحَسَنَ هذا التعبيرَ الَراقي إذ أنها ما قالت عليها السلام: فلما مات النبي، بل قالت: «فَلَمَّا اخْتارَ اللّهُ لنَبيِّه دارَ أنْبيائه»، وهي الدرجات العلا في الجنة، فهناك الأنبياء، وهناك «مَأْوى أصْفَيَائه»، والدَّارَ، اسم جامعٌ للعَرَصة والبناءِ والمَحَلَّة، وكلُّ موضعٍ حلَّ به قومٌ، فهوَ دَارُهم، وسُمِّيَت بذلك لكثرة حركاتَ النَّاس ودورانهم فيها، والجمع دُورٌ، وأدْوُرٌ، وأدؤُر[٦]، والآخرة دار البقاء والخلود، ودار الأنبياء الجنَّة، تقول عليها السلام: «**وإلى دار السَّلام فاهدني**»[٧]، والدنيا دارُ الفناء، قول عليها السلام: «**فمحمدٌ صلى الله عليه وآله وسلم من تعب هذهِ الدَّار في راحةٍ**»[٨].

---

[١] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٩.

[٢] ينظر: لسان العرب، مادة (بيت): ٦٧٠/١.

[٣] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٩.

[٤] ينظر: الميزان في تفسير القرآن, السيد محمد حسين الطباطبائي: ١٤١/٦.

[٥] الإحتجاج: ٢٦٣/١.

[٦] ينظر: لسان العرب، مادة (دور): ٥٠٨/٤.

[٧] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٨.

[٨] الإحتجاج: ٢٥٦/١.

و(**المأوى**)، المَرْجع، وأوى الى الله، رجع إليه[١]، ومنهُ قولهُ تعالى: ﴿**عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ**﴾[٢]، أي الجَنَّة التي يأوي إليها المؤمنونَ، والأصفياء، والمرادُ بهَا هنا جنَّة الآخرة.

وتقولُ عليها السلام في القرآن الكريم: «**يهتفُ في أفْنِيَتكم هتَافاً**»[٣]، و(الفنَاء)، سَعَةٌ أمام الدَّار، أو ما أمتدَّ من جوَانبها، والجمع أفْنِيَةٌ، وسَمِّيَت بذلك؛ لأنَّك إذا تناهيت الى أقصى حدودها فَنِيْتَ[٤].

وتقولُ عليها السلام في صاحب الفتنة: «**فخَطَرَ في عَرَصاتكُم**»[٥]، و(العرصة)، هي كلُّ بُقعَة بين الدُّور واسعة ليس فيهاَ بناء، وعرصَة الدار: وسطُها، وقيل هو موضعٌ واسعٌ لاَ بناء فيه، وسمِّيَتً بذلك لاعْتراَص الصبيان فيَها[٦]، والمراد بقولها عليها السلام: أي مشى ذلك البَعير مشية المعجب بنفَسه، مشية الكبرياء والغرور، وكلها كنايات عن ظهور النفاق الكامن في الصدور، وبروز النزعات والاتجاهات التي كانت مختفية في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانقلاب الضعفاء العجزة أقوياء.

٢. الْصَّيَّاْصيُّ: وهي الحصون، وكل شيء امتُنعَ به وتُحُصِّنَ به، فهو صيصة، شبَّهت الرماح التي تُشرَع في الفتنة وما يشبهها من سائر السلاح بقرون البقر وهي مجتمعة، وربَّما كانت تُركَّب في الرِّماح مكان الأسنَّة[٧]، تقول عليها السلام داعيةً على أعدائها: «**اللهمَّ وأعدائي ومنْ كادَني بسوء... أنزلْهُم منْ صَيَاصيهم، أمْكنَّا منْ نواصيهم**»[٨]، وقد يكون هذا الحصنَ الَذي أشارتَ اليه السَّيدة الزَّهَراء عليها السلام مجازياً لا حقيقيّاً، بمعنى الغطاء والسِّتار من بدعٍ وغيرها التي تسَستَّروا خلفها، فأصبحت كأنَّها حصنٌ تمترسوا خلفهُ، واقٍ لهَم من نِقمة الأمة عليهم، فتطلبُ

[١] ينظر: لسان العرب، مادة (أوا): ١/٣٣٣.

[٢] سورة النجم: ١٥.

[٣] الإحتجاج: ١/٢٧٠.

[٤] ينظر: لسان العرب، مادة (فني): ١٠/٣٧٦.

[٥] الإحتجاج: ١/٢٦٤.

[٦] ينظر: لسان العرب، مادة (عرص): ٩/١٥٤.

[٧] ينظر: لسان العرب، مادة (صيص): ٧/٤٩١.

[٨] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٨.

عليها السلام من الله تعالى أن يُعريَهم منها لكي يستبين أمرهم للعامة وليُفْضَحُوا على حقيقتِهم، وليَعودَ الحقُّ الى أهلِه، ولعلَّ هذا الأمر هو ما عَنَتْه عليها السلام بقولها (أمكنَّا من نواصيهم).

الْمَبْحَثُ الثَّاْنِيُّ : الْطَّبِيْعَةُ الْحَيَّةُ

يتمحورُ هذا المبحث على ثلاثةِ محاورٍ هي:

المحورُ الأولُ: الْإِنْسَاْنُ وَمَاْ يَتْعَلْقُ بِهِ: وتشملُ على ثلاثةِ مطالبٍ هي:

المطلبُ الأولُ: الألفاظُ الدَّالةُ على الجماعةِ: وهي على قسمين:

١. الألفاظُ الدَّالةُ على العمومِ:

أ. الأُمَمُ: جمع أُمَّة، وهي الطَّريقة والدِّين[١]، والمقصود بالأمم، الملل المختلفة من اليهود والنَّصارى والمجوس وغيرهم، ومنهُ قوله تعالى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّة أُخْرِجَتْ للنَّاس**﴾[٢]، أي خير أهل طريقة ودين أظهرها الله للناس[٣]، ولم ترد لفظة (أُمَّة) في تعبير السَّيدة الزَّهراء عليها السلام إلاَّ جمعاً، نحو: قولها عليها السلام في بعثة النَّبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم: «**فرَأى الأُمَمَ فرَقَاً في أدْيَانها**»[٤]، أي كانوا متفرقين؛ فكلُّ أُمَّة تتبع طريقةً وشريعةً للعبادة تختلف عن غيرها، وتقولُ عليها السلام في مدح جهاد الأنصار: «**وناطَحْتُم الأُمم، وكافَحتُم البُهَم**»[٥]، ومعنى ناطحتم، من تناطحتَ الكَباش، أي تضارَبَتْ بقرونِها[٦]، والمناطحة هنا كناية عن المجاهدة، والقتال الشَّديد.

ب. الْخَلَاْئقُ: جمع خليقة، يُقال: هم خَليْقةُ الله، وهُمْ خَلْقُ الله أيضاً[٧]، تقولُ السَّيدة الزَّهراء عليها السلام في زمن اختيار الرَّسول صلى الله عليه وآله وسلم: «**إذْ الخَلائقُ بالغيبِ**

[١] ينظر: الصحاح، مادة (أمم): ٤٨.

[٢] سورة آل عمران: ١١.

[٣] ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ٤٣١/٣.

[٤] الإحتجاج: ٢٥٧/١.

[٥] الإحتجاج: ٢٥١/١.

[٦] ينظر: لسان العرب، مادة (نطح): ٢٠٢/١٤.

[٧] ينظر: الصحاح، مادة (خلق): ٣٢٦.

مَكْنُونَة، وبسترْ الأهاويل مصُونَة، وَبنهايَةِ الْعَدَم مَقْرُونَةٌ، علْماً منَ الله تَعالى بمآيلِ الأُمُورَ»[١]، والمراد بكونها مكْنُونَةَ، مَسْتُورَة، ومنه الأكنَّة، الستر والغطاء والحجاب، نحو: قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا**﴾[٢]، والمراد بهذا النص الشريف: إنَّ الله تَعَالى اصطفى محمداً واختاره واجتبله في الوقت الذي كانت الخلائق وهم الناس غير موجودين بل كانوا في الغيب مختفين مستورين، أي كانوا في علم غيب الله، وما كان لهم وجود في الخارج بحيث ما كان يمكن إدراكهم، فالخلائق كانت بعيدة عن الوجود أي كانت معدومة، فمن ذلك الوقت اختار الله محمداً ﷺ بسبب علمه بعواقب الأمور وما ترجع إليه الأمور، كان الله يعلم عواقب البشر، وعواقب حالاتهم وشؤونهم، وعواقب رسالة النبي وبعثته، ومواهبه وكفاءته للرسالة بسبب اتصافه بالأخلاق الحميدة والصفات الجميلة، ولهذا اختاره للرسالة من ذلك الوقت، وقد صرحت أحاديث كثيرة جداً مروية عن رسول الله: أن أول ما خلق الله نور نبينا محمد ﷺ، وهكذا قوله: «إنَّ الله خلق نوري ونور علي قبل أن يخلق آدم أو قبل أن يخلق السماوات والأرض باثنتي عشر ألف سنة أو أربعة وعشرين ألف سنة»[٣]، وتقولُ عليها السلام في عدالة ربّ العالمين في قسمته الأرزاق بينهم: «**وقسَّمْتَ الأرزاقَ بينَ الخلائقِ، فسوَّيتَ بين الذّرَةِ والعُصْفورَ**»[٤].

ج. الْعِبَادُ: جمع العَبْد، وهو الإنْسان حُرَّاً كان أو عبْداً، يُذهَبُ بذلك إلى أنَّهُ مربوبٌ لبارَيه جلَّ وعزَّ[٥]، تقولُ عليها السلام مخاطبة القوم: «**أنْتُم عبَادُ الله نُصُبُ أمره ونَهْيه**[٦]، ومعنى (نُصُب)، من نصبْتَ الشيءَ، إذا أقمتَهُ ورَفَعْتَهُ[٧]، والنُصُب: الشَّيء المرتفع المنصوب، نحو: العلم مثلاً، ومعنى (نُصُبُ أمره)، أي أنتم الأجدر بتطبيق أوامر الله تعالى والانتهاء عن نواهيه، ومعنى إقامة الشيء، الإتيان به على أكمل وجه، ومنه إقامة الصلاة، أي الإتيان بها تامَّة الاجزاء والأركان.

[١] الإحتجاج: ٢٥٦/١.

[٢] سورة الاسراء: ٤٦.

[٣] بحار الأنوار، العلامة المجلسي: ٢٤/١٥.

[٤] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٦.

[٥] ينظر: لسان العرب، مادة (عبد): ٨/٩.

[٦] الإحتجاج: ٢٥٧/١.

[٧] ينظر: الصحاح، مادة (نصب): ١١١٣.




د. **الْبَرِيَّةُ:** هي الخلْقُ، وأصلُه الهمز؛ إذا أُخذَ من براه الله يَبرُؤُه، أي خَلَقَه، وهي لا هَمزَ؛ إذا أُخذَ من براهُ الله يَبرُوه بَرْواً والجمع البرايا والبريَّات من البرَى، أي التُراب[١]، تقولُ عليها السلام في علَّة بعْثة النَّبي محمَّد صلى الله عليه وآله وسلم: «**وتَعَبُّداً لبرَيَّته**»[٢]، وأشارت بلفظ التعبُّد وخصَّته بالبرَية، إشارة الى ما أودعه الله تعالى فيهم من فطرة نقيَّة، فلو خُلِّيَ الإنسان وفطرته لتوجه بالعبادة لخالقه.

هـ. **النَّاْسُ:** مأخوذ من ناسَ الشيءُ ينوسُ نوساً، أي تحرَّكَ وتذبذبَ[٣]، وقد يكون مأخوذاً من (النَّس)، وهو السَّوق الشَّديد[٤]، وعلى كلا المعنيين فإنَّ لفظة (النَّاس) تدُّل على الحركة والسُّرعة والاضطراب، تقولُ عليها السلام: «**أيُّها النَّاس اعْلَمُوا: إنيِّ فاطِمَةٌ وأبي مُحَمَّد** صلى الله عليه وآله وسلم»[٥].

٢. الألفاظُ الدَّالة على الخصوصِ:

أ. **النُّخْبَةُ:** وهي خيار القوم وخاصَّتهُم[٦]، تقولُ عليها السلام في الأنصار: «**والنُّخْبَة التي انْتَخَبَتْ، والخيرَة التي أُختيرَت لنا أهلَ البيت**»[٧]، ومعنى (الخِيرَة)، المختارون من قِبل الله تعالى والمصطَفَون، مأخوذ من الخيرِ[٨].

ب. **الْعَرَبُ:** جيلٌ من النَّاس معروف من ولد إسماعيل النَّبي عليه السلام، خلاف العجم، والأعرابي: البَدَوي، وهم الأعراب، فمن نَزَلَ الباديَة، وجاورَ البادينَ، وظعَنَ بظعْنهم، فهو أعرابي، ومن استوطَنَ المُدُن والقُرى العربية، فهو عَرَبي، فلا يُقالَ للمَهاجرين والأنصار أعرابٌ؛ إنمَّا هم عربٌ؛ لأنَّهم استوطنوا القُرى

[١] ينظر: لسان العرب، مادة (بري): ٤٨٤/١, وقد يكون مأخوذاً من (البرَى) القطع؛ لأنَّ الله قطعهم من جملة الحيوان, فأفردهم بصفات ليست لغيرهم. ينظر: الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم, د. محمد بن عبدالرحمن بن صالح الشايع: ٢٧٦.

[٢] الإحتجاج: ٢٥٦/١.

[٣] ينظر: لسان العرب، مادة (نوس): ٣٥٩/١٤.

[٤] ينظر: لسان العرب، مادة (نسس): ١٣٣/١٤.

[٥] الإحتجاج: ٢٥٩/١.

[٦] ينظر: الصحاح، مادة (نخب): ١٠٩٦.

[٧] الإحتجاج: ٢٧١/١.

[٨] ينظر: الصحاح، مادة (خير): ٣٣٧.

العربية، وسكنوا المُدُن[١]، والأعراب أشدُّ كفراً ونفاقاً كما وصفهم الله تعالى[٢]؛ وذلك «لبُعْدهم عن المدينة والحضارة، وحرمانهم من بركات الإنسانية من العالم والأدب أقسى وأجفى، فهم أجدر وأحرى أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله من المعارف الأصلية والاحكام الشرعية من فرائض وسنن وحلال وحرام»[٣]، ولم تردْ مفردة (العرب) في تعبيرها عليها السلام إلاَّ في سياق الذَم والهجاء، فمن ذلك قولها عليها السلام تَصفَهم بالذئاب الشَّرسة؛ وما ذلك إلاَّ لقَسْوَتهم وخُبْثهم: «**وذؤبان العَرَب**»[٤]، وفي موضع آخر تمْتَدحُ الأنْصارَ لمُقاتَلَتهم العرَب: «**قَاتَلْتُم العرَب، وتَحَمَّلتُم الكَدَّ والتَّعَب**»[٥]، فهي عليها السلام توجِّه خطابها للأنصار، وهم عربٌ، فما معنى مقاتَلَتهم للعرب؟!، يظهر بأنَّها قَصدَتْ جنساً خاصاً منهم، لا عمومهم، ولعلَّها أرادَتْ بالعربِ، الأعراب المعروفين بِشدَّتهم وقسوتهم.

ج. المَعْشَرُ والمَعاشرُ: المَعشَر، النَّفَر والقوم والرَّهْط، وكلُّ جَماعة أمرُهم واحد[٦]، تقولُ عليها السلام مخاطبة الأنصار: «**يا مَعْشَرَ النَّقيبَة**»[٧]، والنَّقيب، عريف القوم وشاهدُهم وضَمينُهم، ومَعاشر: جماعات النَّاس[٨]، وهي جمع (مَعْشَرَ) ويظهر بذلكَ اختلاف أفكارهم وآرائهم وما يؤمنون به؛ لذا تُخاطبُ الزَّهراء عليها السلام المُسلمين بلفظة (معاشر)؛ لأنَّهم جماعات مُشَتَّتة ومُتَفرِّقة، تقولُ عليها السلام: «**معاشِرَ المُسلِمين، المُسْرِعَة الى قِيْلِ الباطِل، المُغضية على الفِعْلِ القبيحِ الخَاسِر**»[٩].

الموازنة بين الوحدات اللغويَّة الواردة في هذهِ المجموعة:

❁ الفرق بين النَّاس والخَلْق: النَّاس مأخوذة من الأُنس، وهو خلاف الوحشة،

[١] ينظر: لسان العرب، مادة (عرب): ١٢٨/٩.

[٢] قولهُ تعالى: ﴿**الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ التوبة: ٩٧.

[٣] الميزان في تفسير القرآن: ٣٨٣/٩.

[٤] الإحتجاج: ٢٦٢/١.

[٥] الإحتجاج: ٢٧١/١.

[٦] ينظر: لسان العرب، مادة (عشر): ٢٥٣/٩.

[٧] الإحتجاج: ٢٦٩/١.

[٨] ينظر: لسان العرب، مادة (عشر): ٢٥٣/٩.

[٩] الإحتجاج: ٢٧٨/١.



أي أنَّ بعضهم يأنس ببعض، وهي جمع لا مفرد لها من لفظها، أمَّا الخَلْق: فهو مصدر سُمِّيَ به المخلوقات، من الجماد والحيوان والإنسان والنبات .

❁ الفرق بين المعشر والمعاشر: أنَّ الأولى للجماعة المتَّحِدَة الفكر والعقيدة والرؤى، والمعاشر، الجماعات المختلفة، التي قد تربطها روابَط مشتركة، إلا إنَّ التناحر والتخاصم، هي السِّمة الغالبة عليها.

❁ الفرق بين البريَّة والنَّاس: أنَّ البريَّة، من برأ الله الخلقَ أي ميَّزَ صورهم، أمَّا (النَّاس) عامَّة لا تمييز فيها[١].

❁ بين النُّخبة والمعشر علاقة اشتمال، فكل نُّخبة هم معشر، وليس كل معشَر نُخبة.

المطلبُ الثَّانيّ: الألفاظُ الدَّالةُ على القرابةِ:

أ. **الأَبُ:** ذكرت السَّيدة الزَّهراء عليها السلام في خطابها لفظة(أبي) ثمان مراتٍ، حمَلَتْ عِدَّة دلالاتٍ في:

- ❖ قولها عليها السلام : « **وأشهَدُ أنَّ أبي مُحَمَّداً صلى الله عليه وآله وسلم عبدُهُ ورسُولُه**»[٢].
- ❖ قولها عليها السلام : «**فأنارَ الله بأبي مُحَمَّد صلى الله عليه وآله وسلم ظُلَمَها**»[٣].
- ❖ قولها عليها السلام : «**صلَّى اللهُ على أبي نَبِيَّهُ وأَمِيْنَهُ عَلى الوَحي**»[٤].
- ❖ قولها عليها السلام : «**إنيِّ فاطِمَةٌ وأبي مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله وسلم** » [٥].
- ❖ قولها عليها السلام : «**فإنْ تعْزوهُ وتَعْرِفوهُ، تَجِدُوهُ أبي دُونَ نِسائكُم**»[٦].

---

[١] ينظر: الفروق اللغوية: ٢٧٤.

[٢] الإحتجاج: ٢٥٦/١.

[٣] الإحتجاج: ٢٥٧/١.

[٤] الإحتجاج: ٢٥٧/١.

[٥] الإحتجاج: ٢٥٩/١.

[٦] الإحتجاج: ٢٥٩/١.

❖ قولها عليها السلام :»**سُبْحانَ الله، ماكانَ أبي رسولُ الله صلى الله عليه وآله عن كِتابِ الله صادِفاً**»[١].

❖ قولها عليها السلام : «**هذا ابن أبي قُحَافَة يبْتَزُّنِي نِحْلَة أبي**»[٢].

❖ قولها عليها السلام : «**شكواي إلى أبي، وعدواي إلى ربيِّ**»[٣].

لقد كررت السَّيدة الزَّهراء عليها السلام ذكر أبيها بإضافته لياء المتكلم؛ لأسباب كثيرة ودواعٍ جليلة منها:

- التِّكرار من باب الاستئناس، فللعلاقة الوطيدة التي تربطها بالنَّبي الكريم صلى الله عليه وآله ولفقدِها إياه، وجدت عليها السلام في تكرار ذكره أُنساً وسروراً لقلبها الحزين.

- الشعور بالغبن والجحد والظلم الذي وَقعَ على البيت العلوي بالاجتراء عليه، وحرمانه من حقوقه المشروعة[٤]، وهو ما بيَّنَتْه عليها السلام في المقطع الأخير علانية عند مخاطبتها لأمير المؤمنين عليه السلام.

- تذكير القوم بفضل رسول الله صلى الله عليه وآله عليهم، وإنقاذِه إياهم من الظلم والفساد والرذيلة.

- التعالي على المصالح الدنيوية الضَّيِّقة، والإبحار في أفق واسع أرحب، متمثِّلاً بعُظم المُصيبة، والفاجعة الأليمة، التي حلَّت بالأُمَّة؛ لفقد نبيها وانقطاع الوحي، وتنبيه الامة الى خطورة ما أقدموا عليه .

- التَّشَرُّف بذكره صلى الله عليه وآله، فكفاها شرَفاً وفخراً وسمُوّاً أنَّها ابنته وبضعته وحبيبته، تقولُ عليها السلام: «**ولَنعْمَ المعْزى إليه صلى الله عليه وآله**» [٥].

[١] الإحتجاج: ٢٧٦/١.

[٢] الإحتجاج: ٢٨٠/١.

[٣] الإحتجاج: ٢٨٢/١.

[٤] ينظر: المثال في خطاب الزهراء عليها السلام, د. عباس علي الفحام,بحث غير منشور اُلقي في المؤتمر الدولي حول شخصية السيدة الزهراء عليها السلام, في جامعة الكوفة, ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م: ٥.

[٥] الإحتجاج: ٢٥٩/١.



• الترابط الروحي بينهما، وإشعار الأُمة بالحضور النبوي من خلالها، يظهر ذلك من خلال النَّسب الشريف الذي كررته،وفيما نقله لنا أرباب التأريخ بكيفية خروجها الى المسجد، وطريقة مِشيتها عليها السلام؛ إذ عُبِّرَ عنها بـ «**تطأ ذيولها ما تَخرم مِشيَتُها مِشيَةَ رسول الله** صلى الله عليه وآله وسلم» [١].

ب. الأَخُ: أطلقت السَّيدة الزَّهراء عليها السلام لفظ (الأخ) في خطابها، على العلاقة والرابطة القائمة بين الإمام علي عليه السلام والرَّسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، ولعلَّها بذلك أرادت تذكير الأمَّة بـحادثة (المؤاخاة)[٢] وحديث المَنزلة[٣]، وفيهما كان لعلي عليه السلام من الميزات ما لم يكن لغيره، فإذا أقرت الأُمة بذلك، كان ردعاً لها لما أقدمت عليه، من ظلمٍ واعتداءٍ على منزلته السَّاميَّة.

لقد ذكرت السَّيدة الزَّهراء عليها السلام لفظة (الاخ) في موضعين، وفي كلِّ مرَّةٍ حمل دلالةً مُختلِفة:

❁ الموضع الأول: تقول عليها السلام: «**كلَّما أوقدوا ناراً للحَرب، أطْفَأَهَا الله، أو نَجَمَ قَرْنُ الشَّيْطان، أو فَغَرَتْ فاغرةٌ منَ المُشْركين، قَذَفَ أخَاهُ في لهَوَاتها**»[٤]، وهنا تُقَدِّمَ ذِكر النَّبي صلى الله عليه وآله وسلم، وتُنسب عَلياً عليه السلام له، والضَّمير يعود الى عليٍّ عليه السلام كما هو واضح، ويبدو أنَّ علةَ ذلكَ راجعةٌ الى المقام والسياق الذي وردت فيه؛ فالموقف موقفُ حرب وشدَّة وعناء، مما يوحي الى ثقَة النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم بعلي عليه السلام، وبقُدْرَته في إخماد نارَ الحَرْب وإطفائها، فهو (**أخاه**)، فكان الرسول يأمر علياً أن يرد عنه كتائب المشركين وعصابات المنافقين فكان علي يخاطر بحياته، ويغامر بنفسه، ويستقبل أولئك الذئاب المفترسة، كان يقاتلهم وحده، ويخوض غمار الحرب، فيصح التعبير بقولها عليها السلام: قذف أخاه في لهواتها في قم الموت بين أنياب السباع تحت سيوف الأعداء، والرماح الشارعة والسهام الجارحة.

---

[١] حياة سيدة النساء فاطمة الزهراء عليها السلام, باقر شريف القرشي: ٣٤٦.

[٢] وهو ما عليه إجماع أرباب السِّيرَ, ويومها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: «أنت أخي في الدُّنيا والآخرة», ينظر: تاريخ الأحمدي: ٤٩.

[٣] ينظر: المعجم الكبير: ١٤٦/١ رقم الحديث(٣٢٨), والمعجم الأوسط: ٢٨٧/٥ رقم الحديث(٥٣٣٥).

[٤] الإحتجاج: ٢٦٢/١.

❁ الموضع الثَّاني: تقولُ عليها السلام في موضعٍ آخر بعد ذِكرها للنبي محمَّد صلى الله عليه وآله: «**وأخا ابن عمِّي دُونَ رجالِكُم**»[١]، وهنا تُنسب النَّبي صلى الله عليه وآله إلى عليٍّ عليه السلام، وتُضيفُه إليه، على العكس من المَوضع الأول، وأنَّه الأوحدي من الأمة الذي يملكُ هذه الميَزة[٢]؛ إذ تُظهر عليها السلام بذلك مكانةً أخرى لعلي عليه السلام، فمن أراد اتباع الرسول صلى الله عليه وآله، فعليه باتِّبَاع أخيه، نعم، إنه أخو زوج البتول عليها السلام، ولم يشارك أحد من الرجال الذين خاطبتهم أبيها صلى الله عليه وآله في الأخوة وليس المقصود هنا أخوة النسب بل الأخوة التي حصلت يوم المؤاخاة حينما آخى رسول الله بين أصحابه، وآخى بينه وبين علي عليه السلام، وكان الرسول ينوه بهذه الأخوة في شتى المناسبات ومختلف المجالات، ويركز على كلمة: (أخي) كقولهِ: ادعوا لي أخي، وأين أخي؟ وأنت أخي، وإنَّهُ أخي في الدنيا والآخرة.

ج. الابن والابنة: ورد ذكر (الابنة) مرتين مضافاً إلى النَّبي صلى الله عليه وآله، وفيه استشعار للأمة بقرب المنزلة وعلو المرتبة، التي لا يُضاهيها أحد:

❁ تقول عليها السلام: «**بلى قد تَجَلَّى لَكُم كالشَّمْسِ الضَّاحِيَةِ: أنِّي ابنته**»[٣]، وهي هنا في مقام الاحتجاج، والمطالبة بالإرث الطبيعي من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنَّها الوريثة لهُ صلى الله عليه وآله بموجب النَّسب الطَّبيعي بينهما.

❁ تقولُ عليها السلام: «**وأنَا ابْنَةُ نَذيْرٍ لَكُم بَيْنَ يَدَي عَذاب شديْد**»[٤]، وذكْرُ النسب الشريف هنا حَمَلَ دلالة الإنذار والوعيد؛ إذ استنفذَت عليها السلام كل الحجج والبراهين في ردع القوم وما أقدموا عليهِ.

وأمَّا ذكْر (الابن) فقد ورد بصيغة المثنى، إشارة الى ابنَي رسول الله صلى الله عليه وآله، الحسن والحسين (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ)، تقولُ في بيان صفة فدك «**وبُلْغَة ابنيّ**»[٥]، والبُلْغَة: ما يُتبَلَّغُ به من العيش، وفيها معنى الاكتفاء[٦]، وفي ذلك اشارة الى فدكٍ، وأنَّها للزهراء عليها السلام ولذُرِّيَتِها من بَعْدِها.

[١] الإحتجاج: ١/٢٥٩.

[٢] ينظر: الهداية الكبرى، أبو عبدالله الحسين بن حمدان الخُصيبي: ١٣٨.

[٣] الإحتجاج: ١/٢٦٧.

[٤] الإحتجاج: ١/٢٧٤.

[٥] الإحتجاج: ١/٢٨٠.

[٦] ينظر: لسان العرب، مادة (بلغ):: ١/٥٩٨.




المطلبُ الثَّالث: الألفاظُ الدَّالةُ على أعضاء الإنسان وما يتعلَّقُ بها:

أولاً: ألفاظ أعضاء الإنسان:

١. الْقَلْبُ: مُضغَةٌ من الفُؤاد مُعَلَّقةٌ بالنِّياط[١]، وقد يُطْلَقُ القلب ويُرادُ به (العقل)، نحو: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾[٢]، فالقَلبُ هنا: ما يَعقِلَ به الانسانَ فيميِّز به بين الحق والباطل[٣]، فإذا لم يَعقِلْ به، استغلقتْ عليه الطُرُقُ، واشتبهت عليه الأُمور وأُشْكلَتْ، ولم يُميِّز بين الخيرِ والشَّر، فهو كالمُبْهَم؛ لذا تحتاج القلوب الى من يرعاها ويدُلَّها على الصراط السَّوي، تقولُ السَّيدة الزَّهراء عليها السلام في بِعْثَة النَّبي الكريم: «**وكَشَفَ عن القُلوبِ بُهَمَها**»[٤].

ولو خُلِّيَت القلوبُ وما فُطِرَت عليه، لدَلَّت على الله تعالى، ولأوصلتْ الإنسان الى كلمة التوحيد مُذْعناً صاغراً، تقولُ عليها السلام في الشَّهادة الأولى: «**وأشهَدُ أنْ لا إله إلا الله، كلمَةً جعلَ الإخلاصَ تأويلها، وضَمَّن القلوبَ موصولها**»[٥]، فالقلوبُ مشتملَةٌ ومَوصلَةٌ، الى كلمة الإخلاص والتَّوحيد، والدَّقائق المُسْتَنبَطة منها[٦]، والمقصود أنَّ كلمة: (لا إله إلا الله) تعود في معناها إلى الإخلاص، مثلما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[٧]، فالمقصود من الإخلاص هو جعله خالصاً من النقائص كالجسم والعرض، وما شاكلهما من النقائص، وكمال الإخلاص له نفي الصفات، أي الصفات الزائدة على ذاته لأن كل موجود منصف بصفته، وصفته غير ذاته، فالإنسان غير العلم، والعلم غير الإنسان ولكن الله تعالى علمه عين ذاته، وبقية صفاته كلها عين ذاته، كما أنَّ الله تعالى ألزم القلوب المعنى الذي تصل إليه كلمة

---

[١] ينظر: لسان العرب، مادة (قلب): ٢٨٣/١١.

[٢] سورة ق: ٣٧.

[٣] ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ٣٨٣/٩.

[٤] الإحتجاج: ٢٥٧/١.

[٥] الإحتجاج: ٢٥٥/١.

[٦] ينظر: اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام, المولى محمد علي بن أحمد القراچه داغي التبريزي الأنصاري: ٣٧٩.

[٧] شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد: ١/ ٧٤.

(لا إله إلا الله) وهو معنى التوحيد الفطري، أي جعل القلوب على هذه الفطرة، قال تعالى: ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾[١]، والفطرة الملة، وهي الدين والإسلام والتوحيد، وهي التي خلق الناس عليها ولها وبها، ومعنى ذلك أن الله تعالى خلقهم وركبهم وصورهم على وجه يدل على أن لهم صانعاً قادراً عالماً حياً قديماً واحداً، لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء.

تنتقل السَّيدة الزَّهراء عليها السلام في تصوير القلب الى أفق رحب واسع، ليتحوَّل من عضو فسلجي الى كيان قائم له ميزاته وخصائصه، فالقلب كسائر بقيَّة أعضاء البدن قدْ يُجْرَحُ، إلاَّ أنَّ جُرحَهُ يختلف عنها، فجُرحُهُ الذُّنوب وما يقترفُهُ من معاصي، تقولُ عليها السلام في دعائها: «**يا ساترَ الأمر القبيح، ومداوي القلب الجَريح، لا تفضَحْني في مَشْهد القيامَة بمُوبقات الآثام**»[٢]، وقد تتنافر القلوب، وتتباعَد بين بني البشر، فيأتي العَدل ليوحِّدها ويُنَسِّقُها، تقولُ عليها السلام: «**وجعل..العدل تَنْسيْقاً للقُلوب**»[٣]، ولعمري لا أعرف تعريفاً للعدل أحسن وأكمل من هذا التعريف، لأن تنسيق القلوب تنظيمها كتنسيق خرز السبحة وتنظيمها بالخيط، فلو انقطع الخيط تفرقت الخرز وتشتتت واختل التنظيم وزال التنسيق.

وإنَّ العدل في المجتمع بمنزلة الخيط في السبحة، فالعدل الفردي، والزوجي، والعائلي، والاجتماعي، والعدل مع الأسرة ومع الناس يكون سبباً لتنظيم القلوب وانسجامها بل واندماجها، وإذا فقد العدل فقد الانسجام، وجاء مكانه التنافر والتباعد والتقاطع، وأخيراً التقاتل، وليست العدالة من خصائص الحكام والولاة والقضاة، بل يجب على كل إنسان أن يسير ويعيش تحت ظلال العدالة، ويعاشر زوجته وعائلته وأسرته ومجتمعه بالعدالة إبقاء المحبة القلوب.

٢. الْلسَاْنُ: هو العضو المخصوص والمعروف، جارحة الكلام، يُجْمَعُ ألسنةٌ وألسنٌ، يُذَكَّر ويُؤنَّث، وقد يأتي بمعنى (اللغة)، ومنهُ قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**﴾[٤]، أي بلُغة قومه،وقد يأتي بمعنى(الثَّناء،

---

[١] ينظر: سورة الروم: ٣٠.

[٢] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٠.

[٣] الإحتجاج: ٢٥٨/١.

[٤] سورة إبراهيم: ٤.



والذِّكر الحسن)،نحو:قوله تعالى ﴿**وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ**﴾[١]، أي ثناءً باقياً مدى الدَّهر، وقد يكون المراد به هنا، استمرارَ النُّبوَّة في عقَبه، واستمرار دين التوحيد، وممن يدعو اليه، ولعل في ذلك اشارة الى بعثة النَّبي الخاتم ﷺ؛ لذا ورد عنهُ ﷺ: «**أنا دعوة أبي إبراهيم** عليه السلام»[٢].

تقولُ عليها السلام: في الذَّات الإلهيَّة: "**الْمُمْتَنِعُ مِنَ الإبْصارِ رُؤْيَتُهُ، وَمِنَ الْأَلْسُنِ صِفَتُهُ**"[٣]، فالله تعالى ليس بجسم، ولا جوهر ولا عرض، والعين لا تدرك ولا ترَى إلا الأجسام والأعراض، وهي الأمور التي تعرض الجسم، كالألوان والطول والعرض وما شابه ذلك، إذ أنَّ الإدراك بالبصر إنما يتحقق بانعكاس صورة المرئي في عدسة العين، أو اتصال أشعة العين إلى ذلك الشيء المرئي، وأن الله تعالى ليس بجسم فلا يمكن انعكاسه في العين، ولهذا من المستحيل أن تدركه العيون ولا يمكن لأي موجود أن يرى الله تعالى ويدركه بالعين، مثلما قال تعالى:﴿**لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾[٤]، وليس هذا الامتناع خاصاً بالرؤية، بل بجميع الحواس الظاهرة كالسامعة والشامة والذائقة واللامة.

ومن المؤسف جداً أنَّ بعض طوائف المسلمين يعتقدون أنَّ الله تعالى جسم، ويصرحون بهذا الاعتقاد الفاسد الساقط عبر الإذاعات، رافعين أصواتهم: أنَّ الله ينزل إلى سماء الدنيا وهو راكب على حمار!!.

وليس هذا ببعيد من طائفة أصول دينهم وفروعه محمول على أكتاف رجل يصفونه بالكذب، والتزوير، والتلاعب، واختلاق الروايات وإسنادها إلى رسول الله وغيره، ويكتبون أنَّ عمر بن الخطاب ضربه بالدرة ومنعه عن الحديث لكثرة الأكاذيب التي كان يختلقها ويصوغها في بوتقة الدجل والتزوير[٥].

والقرآن الكريم يقول: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَرُ**﴾[٦]، والجهال يقولون: تدركه

---

[١] سورة الشعراء: ٨٤.

[٢] الميزان في تفسير القرآن: ٢٦٨/١٥.

[٣] الإحتجاج: ٢٥٥/١.

[٤] سورة الأنعام: ١٠٣.

[٥] ينظر: نظريات الخليفتين، نجاح الطائي: ١٠/٢.

[٦] سورة الأنعام: ١٠٣.

الأبصار، يتركون كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويأخذون بقول مخلوق إن لم نقل إنه كذاب فهو جاهل يخطئ ويصيب.

وإذا كان بعض المسلمين يجهلون أو ينحرفون عن التوحيد الذي هو أصل الدين فكيف بالنبوة، والإمامة، والمعاد؟، وكيف بفروع الدين، والأحكام الفقهية، والأمور الدينية، والقضايا الشرعية؟.

كما لا يمكن وصف الله تعالى، فلا يمكن رؤيته، وكيف يستطيع الإنسان أن يصف شيئاً لم يره، ولم يحط به إحاطة، كما قال آمير المؤمنين عليه السلام : «ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود»[١]؛ لأن صفاته عين ذاته، فكما إنه لا يمكن إدراك ذاته، كذلك لا يمكن إدراك صفاته التي هي عين ذاته.

فالصَّفات الحاصلة للذات الإلهيَّة المقدسة إمَّا ان تكون صفة ذات أو صفة فعل، وكلا الصفتين لا تنالهما الألسن؛ لقول أمير المؤمنين عليه السلام في نهجه:» «وكَمالُ الإِخلاصِ لهُ نفيُ الصِّفات عنهُ لشهادَةِ كُلِّ صفة أنَّها غيرُ الموصوفَ، وشَهادَة كُلِّ موصوف أنَّه غير الصِّفةَ: فمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحانَهُ فقد قَرَنَه، ومن قرَنَه فقد ثنَّاه، ومن ثنَّاه فقَد جزَّأه، ومن جزَّأه فقد جَهِلَه...» [٢].

٣. القَدَمُ: تقولُ عليها السلام في حال المشركين في الجاهليَّة ومذلتهم: «**ومَوْطِئَ الأقدام**»[٣]، والوطئ، الدَّوْس، ووطِئ الشيءَ، داسَه[٤]، وهو كناية على المذَلَّة والخضوع والقهر.

و(**الأخْمَصُ**) في قولها عليها السلام مادحةً أمير المؤمنين عليه السلام: "**فلا ينكَفئُ حتّى يطأُ صماخَها بأخْمَصه**"[٥] باطنُ القدَم وما رقَّ من أسفلها الذي لا يلصَقُ بالأرض[٦]، والمقصود بـ(**الصِّمَاخُ**) خَرقُ الأُذُنِ، أو الأُذُن نفسها[٧]، والمقصود أنَّه عليه السلام لا

[١] نهج البلاغة: ١٤.

[٢] نهج البلاغة: ٣٩.

[٣] الإحتجاج: ٢٦٠/١.

[٤] ينظر: لسان العرب، مادة (وطأ): ٣٧٣/١٥.

[٥] الإحتجاج: ٢٦٢/١.

[٦] ينظر: لسان العرب، مادة (خمص): ٢٥٢/٤.

[٧] ينظر: الصحاح، مادة (صمخ): ٦٣٤.





يرجع من ساحة الحرب حتى يهزمَ العدوَّ، ويدوسُ بقدمه هامتهم، وهو كناية عن الغلبة والقهر، وذكْرُ (الصِّماخ) هنا، من باب ذكر الجزء وإرادة الكُلّ، أو أنَّها عليها السلام عنَتْ، أنَّ للحرب صوتاً مدوياً، ووقعاً تهابُه النُّفوس الضعيفة، فأخمد عليٌ عليه السلام هذا الصوتَ؛ بأنْ ضرب على أُذُنه، فخَمَدَ ونام، ومنهُ قوله تعالى: ﴿ **فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا**﴾[١]، أي أنمناهم، فكان أمير المؤمنينَ عليه السلام لا يرجع من جبهة القتال حتى يسحق رؤوس الأعداء، ويدوس هامات الرؤساء بباطن قدمه كالمصارع الذي ينزل إلى ساحة المصارعة، فإذا تغلب على خصمه وصرعه، فلا بد من أن يلصق المصارع ظهر خصمه أو رأسه على الأرض ليثبت أنه أنهى المصارعة بأوفى صورة.

كذلك كان علي عليه السلام يهرول نحو الأعداء لا يعرف معنى الخوف، وكأنه مستميت وكأن غريزة الحياة قد سلبت عنه، وبيده صحيفة يقطر منها الموت، تراها راكعة ساجدة على الرؤوس، والخواصر، وكان يقد الأبدان نصفين طولاً أو عرضاً، ويفري ويكسر ويهشم في طرفة عين، وقبل أن تنفجر الدماء من العروق كانت العملية قد انتهت.

٤. **اللَّهَاْةُ**: لحمةٌ حمْراء في الحُنك مُعَلَّقَةٌ على عَكَدَةِ اللسان، وهيَ الهَنَةُ المُطْبَقة في أقْصى سَقْف الفم[٢]، تقولُ عليها السلام في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقت الحرب: «**قَذَفَ أخَاهُ في لَهَوَاتِها**»[٣]، وهو كناية عن اقتحام أمير المؤمنينَ عليه السلام للحرب والمهالك.

5. الْظَّهْرُ: خلاف البَطن، وجمعها أظْهُر وظُهور وظُهْران[٤]، تقولُ عليها السلام مخاطبة القوم: «**أَفَعلَى عَمْد تَرَكْتُمْ كتابَ اللّه، وَنَبَذْتمُوهُ وَراءَ ظُهُوركُمْ اذْ يَقُولُ: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمانُ داوُدَ﴾**[٥]؟!»[٦]، وهو كنايةَ عن نسيانهم أو تناسيهم إياه، وقد تأتي بمعنى الإقامة، فالسَّيدة الزهراء عليها السلام كأنها تقول: هذا كتاب الله وهو القرآن

[١] سورة الكهف: ١١.

[٢] ينظر: الصحاح، مادة (لها): ١٠٢١.

[٣] الإحتجاج: ٢٦٢/١.

[٤] ينظر: لسان العرب، مادة (ظهر): ٣١٢/٨.

[٥] سورة النمل: ١٦.

[٦] الإحتجاج: ٢٦٧/١.

المجيد موجوداً عندكم وبين أيديكم فلماذا تركتم العمل به وهو حجة عليكم وطرحتموه وراءكم، إذ يبين بيان الشمس الضاحية أنَّ محمداً ﷺ هو رسول الله وأنا ابنته، كما يبين أن سليمان ورث داوود وهذا ما أشار إليه قولهُ تعالى: ﴿ **وَوَرِثَ سُلَيْمانُ داوُدَ** ﴾ أليس هذا تصريحاً بقانون التوراث والوراثة بين الأنبياء؟ أما كان سليمان وابنه داوود من الأنبياء؟ فلماذ منعتم أرث أبي عني؟.

فالسَّيدة الزهراء عليها السلام فهمت من الآية الشريفة أن معنى: ﴿**وَوَرِثَ سُلَيْمانُ داوُدَ** ﴾ هو إرث المال، وهكذا فهم أبو بكر، وجميع المسلمين الحاضرين يومذاك، وهم يستمعون إلى كلام السيدة عليها السلام هؤلاء كلهم قد فهموا أنَّ المقصود من الإرث في هذه الآية هو إرث المال، ومعنى ذلك أنَّ سليمان ورث أموال أبيه داود، ولم يفهموا غير هذا [١].

وهكذا الكلام في قوله تعالىفيما اقتص من خبر زكريا : ﴿**فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ**﴾[٢]، فإنَّ زكريا عليه السلام سأل الله تعالى أنَ يرزقه ولداً يرثه المَال.

ولكن بعد قرون عديدة جاء المدافعون عن السلطة، فقالوا : في تفسير الآيتين: ورث سليمان داود العلم لا المال، وهكذا: ولياً يرثني العلم لا المال، وهم يقصدون بهذا التفسير تأييد الذين حرموا السيدة فاطمة من ميراث أبيها الرسول .

ولا بأس أن نتحدث بما تيسرحول الآيتين لعلنا نصل إلى نتيجة مطلوبة :

أولاً : لفظ الإرث والميراث يستعمل شرعاً وعرفاً ولغة في المال، فإذا قلنا: فلان وارث فلان فالظاهر أنَّهُ وارثه في المال، لا أنَّهُ وارثه في العلم أو المعرفة، إلَّا إذا كانت هناك قرينة أي دليل يدل على إرث العلم والمعرفة كقوله تعالى: ﴿**وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا**﴾[٤]، فأمَّاَ قولهُ: ﴿**وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ داوُدَ**﴾، فالمقصود إرثَ المال لا إرثَ العَلَم والملك وما شابه، لأنَ سليمان كان نبياً في حياة أبيه داود، كما قال تعالىفي

[١] ينظر: فاطمة من المهد إلى اللحد، السيد محمد كاظم القزويني: ٢٦٥.

[٢] سورة مريم : ٥٦.

[٣] سورة غافر: ٥٣.

[٤] سورة فاطر:٣٢.

قصة الزرع الذي نقشت فيه غنم القوم﴿ **فَفَهَمْتَهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا وَالَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ....** ﴾[١]، و"روي أن سليمان غزا أهل دمشق ونصيبين فأصاب ألف فرس، وقيل: ورثها من أبيه، وأصابها أبوه من العمالقة، وقال البيضاوي : وقيل أصابها أبوه من العمالقة فورثها منه فاستعرضها .. الخ»[٢].

فسليمان ورث أباه داود تلك الخيول والأفراس، وورثه غيرها من التركة والأموال التي تركها داود، وبهذين القولين ثبت أن سليمان لم يرث العلم والنبوة من أبيه داود؛ لأن سليمان كان نبياً في زمان أبيه داود كما كان هارون نبياً في زمان أخيه موسى بن عمران وثبت أيضاً أن سليمان ورث أباه داود المال.

وأما ما يتعلق بدعاء زكريا ربه: ﴿**فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي**﴾، فقد قال بعض الشواذ يرثني نبوتي، فهو يريد نفي الوراثة عن الأنبياء، ولكن الآية الكريمة بنفسها تكشف الحقيقة عن مراد زكريا، فقوله: ﴿**وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا**﴾[٣] يدل على أنه ليس المقصود إرث النبوة لأنه يكون المعنى أن زكريا سأل ربه أن يهب له ولياً يرثه النبوة ويكون ذلك الولي مرضياً عند الله، وهذا كقول القائل: اللهم ابعث لنا نبياً واجعله عاقلاً مرضياً في أخلاقه، وهذا لغو وعبث، ولا يستحسن من زكريا أن يسأل ربه أن يجعل ذلك النبي رضياً أي مرضياً في أخلاقه، لأن النبوة أعظم من هذه الصفات، هذه الصفات تندرج تحت النبوة، وقد قال فخر الدين الرازي: «إن المراد بالميراث وجميع في الموضعين (الآيتين) هو وراثة المال»[٤].

فتبين أن المقصود من الوراثة في آية سليمان بن داود وآية زكريا هو وراثة المال والنتيجة أن الوراثة كانت بين الأنبياء.

نحو: قولها عليها السلام: «**وكِتَابُ الله بينَ أظْهُرِكُم**»[٥]، أي مقيم بينكم، ومحفوفٌ من جميع جوانبه بكم.

6. الْحَشَا: هو ما دون الحِجاب مما في البطن كُلّه من الكبد والطِّحال

[١] سورة الأنبياء: ٧٩.

[٢] الكشاف، الزمخشري: ٢٣/ ١٧٩.

[٣] سورة مريم : ٦.

[٤] التفسير الكبير: ١٣/ ٢٩٧ .

[٥] الإحتجاج: ٢٦٥/١.

والكَرش، وقيل: ظاهر البَطن وهو الحضنُ[١]، تقولُ عليها السلام: «**ونَصْبرُ منكُم على مثْلِ حَزِّ المُدى، ووخْز السِّنانِ في الحَشا**»[٢]، والوخز، الطَّعن غير النافِذ، على العكس من الحَزّ، وهو القطْع.

ثانيّاً: ما يتعلَّقُ بأعضاءِ الإنسانِ:

١. النُّطْقُ: هو التَّصويت، وصوتُ كلِّ شيء مَنْطقَه ونُطقه[٣]، ولفظة (النُّطق) في تعبيرها عليها السلام حملَ بُعدَيْنِ متضادين بحسب السِّياق الذي وقعت فيه:

غلَبَة الحقِّ وظهورِه، تقولُ عليها السلام: "**ونَطَقَ زَعيْمُ الدِّين**"[٤]، والزعيم هو السيِّد والرئيس.

صوت الفتنة والانقلاب، تقولُ عليها السلام: "**ونَطَقَ كاظِمُ الغَاويْن**"[٥]، والكاظم هنا المتسترِّ والحابَس لما يُضمِر من الشَّر.

2. الْخَرَسُ: ذهاب الكلام عيّاً، أو خلْقَةً، وجملٌ اخرس: لا ثَقْبَ لشقْشقَته يخرجُ منهُ هديرُه فهو يُرَدِّدُه فيها[٦]، تقولُ عليها السلام: «**وخَرسَتْ شَقاشقُ الشياطَين**»[٧]، أي خرِست ألسِنَة المشركين والمنافقين، الذين كانت أصواتهم عالَية بوجه الدعوة.

3. الْشُّرْبُ: تقولُ عليها السلام: "**وتشْرَبُون حسْواً في ارتغاء**"[٨]، والحُسْوَة، الجُرْعة، وهي الشُّرب القليل[٩]، والارتغاء، شرُب رغوة اللبن، وفلانٌ احتسى الرَّغوة، يُضربُ مثلاً لمن يُظْهرُ طلب القليل وهو يُسرُ أخذ الكثير، والمعنى أنَّكم طالبتم بكفِّ الفِتنة ودعوتمَ الى العمل الصالح ظاهَراً وصلاح الأمة، ولكنَّما كانت دعوتكم في

[١] ينظر: لسان العرب، مادة (حشا): ٢٢٣/٣.

[٢] الإحتجاج: ٢٦٧/١.

[٣] ينظر: لسان العرب، مادة (نطق): ٢٠٧/١٤.

[٤] الإحتجاج: ٢٦٠/١.

[٥] الإحتجاج: ٢٦٤/١.

[٦] ينظر: لسان العرب، مادة (خرس): ٦٧/٤.

[٧] الإحتجاج: ٢٦٠/١.

[٨] الإحتجاج: ٢٦٦/١.

[٩] ينظر: لسان العرب، مادة (حسا): ٢١٠/٣.

الحقيقة لأنفسكم، وتثبيت مصالحكم الشخصية لا غير.

4. التَّفكر، أوالفكْر: ومَحَلُّهُ، العقل، وهو التأمل وإعمال الخاطر في الشيء[١]، وذكر علماءَ الأخلاق، عدَّة مقدمات ومقامات للتفكر منها (اليقظة، والتوبة، والمحاسبة، والإنابة...)، وكيفية التفكير وحصوله، وأنَّ التفكير يقود الأنسان للإيمان؛ فهو مقدَّمةٌ لحصوله للقلب، فإذا حصل الإيمان لقلب الانسان أثَّرَ ذلك في جوارحه[٢]، تقولُ عليها السلام: «**وأشْهَدُ أنْ لا إله إلا الله وحْدَهُ لا شريْكَ له، كلمَةً جَعَلَ الإخلاصَ تأويلَها... وأنَارَ في التَّفكُّر مَعْقُولَها**»[٣]، والمقصودَ بالإنارة هنا الإضاءة ومعناه نور الهدايَة، ومعقول كلمة التوحيد هو «المعنى الذي يُتَعقَّلُ منها، ولمعناها نور واضحَ، وبرهان لائحٌ في الأذهان عند التَّفكُّر فيه؛ إذ لكُلِّ حقٍّ حقيقة، ولكلِّ صواب نورٌ، والمعنى أنَّ الله تعالى قد جعل لمعنى هذه الكلمة في عالم التَّفكُّر المتُعلِّقٍ به، نوراً به يتنوَّر القلب، ويتَّضحُ سبيلُ الحقِّ لما هو ظاهرٌ من مطابَقَة معناها للواقعِ مع جِبِلَّة القُلوبِ على التوحيدِ من حيث فِطرَتِها»[٤].

٥. الْخَمَصُ: وهو الجوع الشديد، وخَلاءُ البَطْن من الطعام جوعاً، والمَخْمَصَة: المجاعة، والخَمْصَان والخُمْصَان، الجائعُ الضامرُ البطن، والأنثى، خَمْصانة وخُمْصَانة، وجمْعُها، خماص؛ حملاً على فعلان الذي مؤنَّثه فعلى[٥]، تقولُ عليها السلام مخاطبةً القوم: «**وفُهْتُم بكَلمَة الإخلاص، في نَفَر من البيْض الخماص**»[٦]، والمراد بالبيض هم أهل البيت (عَلَيْهِم السَّلاَمْ)، ووصْفُهم بالبيَض؛ لبياَض وجوههم، ونقاء سريرتهم، وطهارة قلوبهم، ووصْفُهُم بالخماص؛ لضُمور بُطونهم بالصوَم وقلَة الأكل، أو لعفَّتهم عن أكل أموال الناس بالباطل[٧]، وممَّا يُلاحَظُ في هذا وجود علاقة التضَادَ الحاد بين الوحدتين اللغويتين (الخرس، والنطق)، وهو ما يسمى منطقياً (تقابل الملكة وعدمها)، فلا يجتمعان معاً، ويَصح ان يرتفعا فيمن ليس من شأنِه النُّطق، كالحجر مثلاً.

---

[١] ينظر: لسان العرب، مادة (فكر): ٣٤٠/١٠.

[٢] ينظر: التربية الروحية، كمال الحيدري: ٢٠٩.

[٣] الإحتجاج: ٢٥٥/١.

[٤] ينظر: اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام: ٣٨٥.

[٥] ينظر: لسان العرب، مادة (خمص): ٢٥٢/٤.

[٦] الإحتجاج: ٢٦٠/١.

[٧] ينظر: الزهراء وخطبة فدك: ٨٠.

المحورُ الثَّانِيُّ: الْحَيْوَاْنُ، وَمَاْ يَتَعَلَّقُ بِهِ

أولاً: الْحَيْوَاْنُ:

١. الْإبلُ: تقولُ عليها السلام في القوم الذين أخذوا ما ليس لهم بحق: «**فوسمْتُم غيرَ إبلكُم، ووردْتُم غيرَ مشربكُم**»[١]، والوَسْم، أثر الكيّ، إذ كانوا يَسمونَ إبل الصَّدَقَة، ليعلموها، أو كانت القبيلة تسمُ إبلَها بوسامٍ معروف؛ كي لا تختَلَطَ مع إبل القبائل الأخرى[٢]، وهذا كناية عن أخذ ما ليس للقوم بحق من الخلافة والزَّعامة والميراث، أي أنَّهم عملوا ما لا يجوز لهم أن يفعلوه، وانتخبوا من ليس بأهل الانتخاب، وأعطوا مقاليد الأمور غير أهلها، وخولوا القيادة إلى غير أكفائها، فأوردوا شرباً ليس لهم، كالراعي الذي ينزل إبله في عين ماء ليست له، والمقصود أنَّهم أخذوا ما ليس لهم بحق من الخلافة، والمراد التصرفات الشاذة التي قام بها الناس في تعيين الخليفة، وصرف الخلافة عن أهلها وأصحابها الشرعيين؛ لأنَّ هذه التصرفات ليست من حق الناس، بل هي من عند الله تعالى .

وقد تُعَبرِّ عليها السلام عنهُ بـ(الفنيق) هو الفْحل المكْرَمُ: «يُوْدَع ويُعفَى عن الرُّكوب والعمل، ويُقتَصَرُ به على الفحْلَة، ويُسمَّى (مُصْعَبٌ ومُقرَمٌ وفَتيقٌ)»[٣]، تقول عليها السلام «**وهَدَرَ فَنيْقُ المبْطلَين**»[٤]، وهدر البعير، أي ردَّدَ الصوت، وهو كناية عن تصويت من كان خاملاً متنَعِّماً ساكتاً.

٢. الْذِّئَاْبُ: وهو كلب البرِّ والجمع، ذئابُ وذُؤْبانٌ والأُنثى ذئْبة[٥]، ولم يرد لفظ (الذئب) عند السَّيدة الزَّهراء عليها السلام بمعناه الحقيقي، أي الحيوان المفترس، وإنَّما أطلقته عليها السلام على لصوص العرب وصعاليكَهم الذين يتَلَصَّصون ويَتَصَعْلكونَ، تقول عليها السلام مخاطبة القوم: «**فأنقَذَكُم الله تبارَكَ وتعالى بَعْدَ اللُّتيَّا والَّتي، وبَعْدَ أنْ مُنِيَ بِبُهَمِ الرجالِ وذُؤبَانَ العرب ومرَدَة أهل الكِتاب**»[٦]، وتقول في نصٍ آخر عليها السلام

[١] الإحتجاج: ٢٦٥/١.

[٢] ينظر: لسان العرب، مادة (وسم): ٣٣٨/١٥.

[٣] فقه اللغة وسر العربية: ١٩٨.

[٤] الإحتجاج: ٢٦٤/١.

[٥] ينظر: لسان العرب، مادة (ذأب): ١٤/٥.

[٦] الإحتجاج: ٢٦٢/١.

مخاطبةً أمير المؤمنين عليه السلام «**افترست الذِّئاب وافْتَرَشْتَ التُّراب**»[١]، ويظهر هنا جمال الصورة الفنية؛ وروعة التشكيل الصوري، إذ تستعير صورة الذئب وهي صورة تُطلق على الخُبث والدَّهاء، للمشركين والكفار، وتصور مجاهدة بعلها عليه السلام إياهم بالافتراس، فهو أسد الله، وفيها دلالة على القوَّة والشَّجاعة والاستبسال، لتأتيَ بصورة ثانية هي على النقيض من الأولى تماماً (افتراش التراب) وهي كناية عن القعود عن طلب الخلافة.

٣. الْفَاْغِرَةُ: فَغَرَ فاه، فتَحَهُ وشَحَاه، فهو واسعٌ، وسمِّيَت بذلك الأفعى؛ لعُظم فمها وسعَته[٢]، تقول عليها السلام في استبسال عليٍّ عليه السلام في الذَّبِّ عن الاسلام ورسولَه «**أَو فَغَرَتْ فاغِرةٌ من المُشركينَ، قَذَفَ أخاه في لَهَواتها**»[٣]، وهنا تشبيهٌ للمُشركين بالأفعى الفاتحَةِ فمِها؛ لتنقضَّ على الاسلام؛ لتستأصله.

٤. الْأَجْدَلُ: وهو الصَّقر، صفة غالبة، وأصله من (الجَدْل) الذي هو الشِّدَّة والقوَّة[٤]، تقول عليها السلام مخاطبةً الامام علي عليه السلام: «**نَقَضْتَ قادمَة الأجْدَل، فخَانَكَ رِيْش الأعْزَل**»[٥]، قوادم الطير: مَقَاديم ريشه ضدَّ الخَوَافي، وهيَ عَشْرٌ في كُلِّ جَناح[٦]، وهنا تشبيهان: الأول للقوَّة وهوَ (الأجدل) وآلَتُه (القوادم)، والثاني للضَّعف وهو (الأعْزَل) وآلتُه (الرِّيش)، فيتَكوَّن عندنا عِدَّة معان[٧]:

❁ كنت أجدل، فصرتَ أعزل، وكُنت ذا قوادمَ فنقَضتَها، ثُمَّ أردْت النهوضَ بالريش الذي لا يقوى علَى ذلك فخانك، فقد يكون المراد بنقض القوادِم هنا، قعوده عليه السلام عن القيام بالسيف.

❁ شبَّهَت الصقْر الذي نقَضتْ قوادمه، بمن لا سلاحَ له. والمعنى تركت طلب الخلافة في أول الأمر، وقبل أنْ يتمَكَّنوا منها، وظننت أنَّ الناس لا يرونَ

[١] الإحتجاج: ٢٨١/١.

[٢] ينظر: لسان العرب، مادة (فغر): ٣٢٦/١٠.

[٣] الإحتجاج: ٢٦٢/١.

[٤] ينظر: لسان العرب، مادة (جدل): ٢٤٧/٢.

[٥] الإحتجاج: ٢٨٠/١.

[٦] ينظر: لسان العرب، مادة (قجم): ٦٨/١١.

[٧] ينظر: الزَّهراء عليها السلام وخطبة وفدك: ١٤٣.

غيرك أهلاً للخلافة، ولا يُقدِّمون عليْكَ أحَدَاً، فكُنْتَ كمَنْ يتوَقَّع الطَّيران من صقرٍ منقوضة القوادِم.

❁ أنَّك نازلتَ الأبطال ولم تُبالِ بكثرة الرجَال، حتى نَقَضتَ شوكَتَهُم، واليوم غُلِبْتَ من هؤلاءِ الأراذل الضُّعفاء.

5. البُهَمُ: كلُّ ذات أربع قوادم من دوَابِّ البرِّ والماء[١]، تقول عليها السلام في وصف المشركين في الجاهليَّة وابتلاء النَّبي صلى الله عليه وآله وسلم بهم: «**وبَعْدَ أنْ مُنيَ ببُهَم الرجال**»[٢]، فكلُّ حيٍّ لا يُميِّز فهو بهيمة، وأبهَمْتُ البابَ، أغلقْتُهُ، وقد يكون مفرد (بُهَم) البُهْمَة، وهو الفارس الذي لا يُدرى من أين يُؤتى؛ من شدَّة بأسه[٣]، وعلى كلا المعنيين، فالمراد ابتلاء الرَّسول صلى الله عليه وآله وسلم بأقوام أشدَّاء معانَدين، تَميزوا بالخشونة الصَّحراويَّة وإلى جانب ذلك، فهم منغلقون على معتقداتهم، من الصَّعب إتيانهم فيها. وتقول عليها السلام في المعنى نفسه واصفة الأنصار: «**وناطَحْتُم الأُمَمَ، وكافَحْتُم البُهَمَ**»[٤]، ثمَّ إنَّها عليها السلام تُشَبِّه عمى القلوب وعد ادراكها للحقائق بـ(البُهَم)، إذ تقولُ عليها السلام: «**وكشَفَ عن القلوب بُهَمَها**»[٥].

ثَاْنِيّاً: مَاْ يَتَعَلَّقُ بِالْحَيْوَاْنِ:

١. الخطَامُ والرَّحْلُ: تقولُ عليها السلام مخاطبة أبا بكر: «**فَدُونكَهَا مَخْطُوْمَةً مَرْحُوْلَةً تَلْقَاكَ يَوْمَ حَشْرِك، فنعْمَ الحكمُ الله والزعيمُ محمَّدٌ**»[٦]، فالخطامُ: ما يدخل في انف البعير ليُقادَ وهو زمامُه؛ وسمِّيَ بذلك؛ لأنَّه يقع على خَطْم الدَّابة، أي مُقدَّم أنفها وفمها[٧]، والرَّحْلَ: رَحْل البعير، وهو أصغر من القَتَب، وهو للناقة كالسرج للفرس[٨]، والمعنى أنَّها عليها السلام شبَّهَت فدكاً المأخوذة عنوةً، بالناقة المُنقادَة

[١] ينظر: لسان العرب، مادة (بهم): ٦٤٣/١.

[٢] الإحتجاج: ٢٦٢/١.

[٣] ينظر: الصحاح، مادة (بهم): ١١٠.

[٤] الإحتجاج: ٢٧١/١.

[٥] الإحتجاج: ٢٥٧/١.

[٦] الإحتجاج: ٢٦٨/١.

[٧] ينظر: الصحاح، مادة (خطم): ٣١٦.

[٨] ينظر: الصحاح، مادة (رحل): ٤١٥.

المطواعَة، وفي ذلك تَهَكُّم واستنكار للفعل؛ فأمر فدك صعبٌ مستَصعبٌ وعسيرٌ يومَ القيامة، فقبل هذا النص الشريف كان الخطابُ عاماً لجميع المسلمين الحاضرين في المسجد، وهنا وجهت خطابها إلى رئيس الدولة وحده، وقالت: (فدونكها): أي خذها، خذ فدك وشبهت فدك بالناقة التي عليها رحلها وخطامها، والرحل للناقة كالسرج للفرس والخطام الزمام، والمقصود خذ فدك جاهزة مهيأة، وفي هذا الكلام تهديد، وهذا كما يقال للمعتدي: افعل ما شئت، وانهب ما شئت هنيئاً مريئاً، ولهذا أردفت كلامها بقولها عليها السلام: تلقاك يوم حشرك: إشارة إلى أنَّ الإنسان يرى أعماله يوم القيامة قال تعالى: ﴿**وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً**﴾[١]، فنعم الحكم الله، ففي ذلك اليوم الحكم الله الواحد القهار، الذي لا يخفى عليه شيء من مظالم العباد، والزعيم محمد صلى الله عليه وآله المحامي الذي يخاصمك هو سيد الأنبياء، وهو أبي، يطالبك بحق ابنته فاطمة.

٢. الدَّبَرَة: قرْحَةُ الدَّابَّة والبعير والجمع، دَبَرٌ وأدْبار[٢]، تقولُ عليها السلام: «**فَدُونكُمُوهَا فاحْتَقبُوها دبَرَة الظَّهْر، نَقْبَة الخفِّ**»[٣]، والمعنى، خذوا عملكم وأوزاركم واحملوها على ظهوركم المتقرِّحة بهذا الفعل.

المحورُ الثَّالِثُ: النَّبَاْتُ، وَمَاْ يَتَعَلَّقُ بِهِ:

لم يرد عن الزهراء عليها السلام ذكْر لأسماء النباتات والأشجار إلا في مواضع نادرة ومحدودة الألفاظ، فمن ذلك:

١. الشَّجَرُ: وهو ما قامَ على ساق، وسما بنفسه، والشَّجْراء: منبت الشَّجر وكثيرُهُ[٤]، تقولُ عليها السلام: «**الحَمْدُ لله... خَالق الشَّجَر**»[٥]، وما من قَطْرَة مَطر أو ورَقة شجَر إلا والله تعالى مُحصيها، تقوَلُ عليها السلام: «**تباركتَ يا مُحْصيَ قَطْرَ المطَر، وورَقَ الشَّجَر**»[٦]، وتشيرُ عليها السلام إلى حالة المشركين في الجاهليَّة وفقرهم وذِلَّتهم، بأنَّهم

[١] سورة الكهف: ٤٩.

[٢] ينظر: لسان العرب، مادة (بهم): ٦٤٣/١.

[٣] الإحتجاج: ٢٧٤/١.

[٤] ينظر: لسان العرب، مادة (شجر): ٣٤/٧.

[٥] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٩.

[٦] مسند فاطمة الزهراء عليها السلام: ٤٠٦.

كانوا يقتاتون ورقَ الشَّجَر، تقولُ عليها السلام: «**وتَقْتَاتُونَ الورَق**»[١]، وقد يكون المقصود بالورق، ورْقَة (الورَقاء)، وهي شُجَيْرةٌ تسمو فوق القامة، لها ورقٌ مُدَوَّرٌ واسِعٌ دقيقٌ ناعِمٌ تأكُلُه الماشية، وهي غبراء الساق، خضراء الورق[٢].

٢. الضَّرَاْءُ: وهو الشَّجرُ المـُلْتَفُّ في الوادي، وقد يُطْلَقُ على ما وُريَ من الشَّجَر وغيره[٣]، تقولُ عليها السلام: «**وتمْشُونَ لأهْله وولْده في الخَمَرَة والضرَّاء**»[٤]، والمراد بالشَّجَر المُلتَفِّ هنا، كناية عن المكْرَ والخَدَيْعة، يُقالُ للرَجُل إذا ختل صاحبُهُ ومَكَرَ به: هو يدُبُّ له الضَّراء، ويمشيَ له الخَمَرَ، ومكانٌ خَمرٌ، إذا كان يغطِّي كلَّ شيءٍ ويُوارِيه[٥]؛ ولذا سُمِّيَت الخَمْرَةُ خمْرَةٌ؛ لأنَّها تُغَطِّي العَقْل وتَسْتُرُه وتذْهبُ بهِ.

---

[١] الإحتجاج: ٢٦١/١.

[٢] ينظر: لسان العرب، مادة (ورق): ٣١١/١٥.

[٣] ينظر: لسان العرب، مادة (ضرا) ٦٤/٨, ويُقال: ما واراك من أرضٍ فهو الضرَّاء, وما واراك من شَجَرٍ فهو الخَمَر.

[٤] الإحتجاج: ٢٦٦/١.

[٥] ينظر: لسان العرب، مادة (ضرا) ٦٤/٨.

الخَاْتِمَةُ وَنَتَاْئِجُ الْبَحْثِ

بعد أن استنشقنا عبق النبُوَّة، ورفلنا بعطر خمائل السَّيدة الزَّهراء ، ونهلنا من غديرها العذب الفرات، وسرنا في جنان كلماتها النورانيّة، وصل بنا الخُطى الى نهاية المطاف، وآن لنا أنْ نقتطف الثمار لنسطِّرها بكلمات توجز كلام ما أفضناه، وتُجمِل حديث ما ابتدأناه، فأقول:

١. دلالةُ أَلْفَاْظُ الْطَّبْيْعَة فيْ الْتَّعْبيْرِ الْفَاْطميِّ اتَّصفتْ بمرونتها، لما لها من ظلال إيحائيَّة توشحتْ بهَا وأَعطَتها قيِّماً إضافيَّةَ، فهذه الدَّلالات في أَلْفَاْظ الْطَّبْيْعَة فيْ الْتَّعْبيْرِ الْفَاْطِميِّ التقتْ مع بنيتها الصَّوتيَّة في تصوَير المشاهد بدقة متَناهيَّةٍ،

٢.أَلْفَاْظُ الْطَّبْيْعَة المتعلقة بالطبيعة الحيَّة جاءت تُحاكي أحداثاً سيقت في معرض العبرة للإنَسانَ، فجاءت بها السَّيدة الزَّهراء بأسلوب يُرادُ منهُ حث المؤمنين على الهدايَّة، وانذار المخالفينَ لوصية أبيها المصطفى محمد ، والغاصبين لحقها، وحَق بعلها، فضلاً عن المنافقين، وتوبيخهم،

٣. أَلْفَاْظُ الْطَّبْيْعَة بشقيها الجامدة، والحيَّة أخذتْ حيزاً ليس بالقليل فيْ الْتَّعْبيْرِ الْفَاْطميِّ، فَهيَ زخرت بقيم دلاليَّة متنوعة، وأشربها الْتَّعْبيْرُ الْفَاْطِميِّ عواَطَف وأحَاَسيس نبعت من البعد َالفنيّ، وطبيعة الْتَّعْبِيرُ الْفَاْطِميِّ.

٤. يُعدُّ خطاب السَّيدة الزَّهراء ثروة علميَّة وفكريَّة؛ لمَا تضمَّنه من مضامين عميقة في مجال فلسفة الدين وعلل شرائع الأحكام، ومبادئ الإمامة، وفلسفة التعاليم الأخلاقيّة، والفكر السياسي الإسلامي.

٥. دقّة السَّيدة الزَّهراء في رسم الصور عبر تشكّلات صورية مختلفة كالاستعارة والكناية والمجاز؛ إذ تخلق هذه السمة التصويرية التفاعل والانسجام بين المتلقي والخطاب المُلقى، وجذب انتباهه، وجعله يدور في فلك التخيّل والتأمل أكثر من غَيرها.

٦. تميَّزَ خطابها بفصاحة الألفاظ وجزالتها، ودقَّة عمقها الدلالي، وجماليَّة انتقائها للألفاظ ووضعها في موضعها.

الْمَصَادِرُ وَالْمَرَاجِعُ

أَوَلاً: الْكُتُبُ

١. القرآن الكريم

٢. أبنية الصرف في كتاب سيبويه، الدكتورة خديجة الحديثي، منشورات مكتبة النهضة، بغداد – العراق، الطبعة الأولى، ١٩٦٥م.

٣. الإحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي من اعلام القرن السادس الهجري (ت٥٦٠هـ)، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، والشيخ محمد هادي به، بأشراف العلامة الشيخ جعفر السبحاني، دار الاسوة للطباعة والنشر، قم المقدّسة، ط٤، ١٤٢٤هـ.

٤. أساس البلاغة، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٥. أغاني الطبيعة في الشعر الجاهلي، أحمد محمد الحوفي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، (د.ت).

٦. ألفاظ الطبيعة في القرآن الكريم دراسة لغوية، خولة عبيد خلف الدليمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.

٧. بحار الأنوار الجامعة لدُرر أخبار الأئمة الاطهار، الشيخ محمد باقر المجلسي (ت١١١١هـ)، تحقيق وتعليق لفيف من العلماء، مؤسسة الوفاء ، بيروت، لبنان ، ط٢ ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م .

٨. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، مؤسسة الكويت للتقدّم العلمي، الكويت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٩. تاريخ الأحمدي، الأمير أحمد حسين بهادرخان الهندي (ت١٣٥٠هـ)، تحقيق محمد سعيد الطريحي، مركز الدراسات والبحوث العلمية، لبنان – بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٠. تاريخية المعرفة منذ الاغريق حتى ابن رشد، مجيد محمود مطلب، دار الجاحظ، بغداد – العراق، الطبعة الأولى، ١٩٧٢م.

١١. التربية الروحية بحوث في جهاد النفس، كمال الحيدري، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، قم – ايران، ط٢٠، ٢٠١٢م.

١٢. تطور الشعر العربي الحديث في العراق، علي عباس علوان، دار الشؤون الثقافة العامة، وزارة الثقافة الإعلام، بغداد – العراق، (د.ت).

١٣. التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت٨١٦هـ)، دار احياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

١٤. التوحيد.. بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، جواد علي كسّار، دار فراقد للطباعة والنشر، إيران، ط٣، ١٤٢٤هـ.

١٥. حياة سيدة النساء فاطمة الزهراء عليها السلام، باقر شريف القرشي، دار الذخائر الإسلامية، قم إيران، ط١، ١٤٢٧هـ.

١٦. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢هـ)، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلميّة، لبنان، د.ت.

١٧. الدرّ المنثور في التفسير المأثور، جلال الدين السيوطي (ت٩١١)، دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٣م.

١٨. الزهراء وخطبة فدك، العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي،تعليق الشيخ محمد تقي شريعتمداري،دار كلستان كوثر للنشر طهران ايران ط١ ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.

١٩. شرح نهج البلاغة ، أبن أبي الحديد ، دار الامير بيروت ، ط٤/ ٢٠٠٧

٢٠. الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، ترتيب وتصحيح إبراهيم شمس الدّين، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

٢١. الطبيعة ومابعد الطبيعة، الدكتور يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط١، ١٩٥٩م.

٢٢. عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، زكريا بن محمد بن محمود الكوفي القزويني (٦٨٢هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٢٣. العين، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ)، تحقيق د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٢٤. فاطمة من المهد إلى اللحد، السيد محمد كاظم القزويني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت -لبنان، ط١، ١٤٣٠ه٢٠٠٩م .

٢٥. الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، د. محمد بن عبدالرحمن بن صالح

الشايع، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٢٦. فقه اللغة وسر العربية ، أبو منصور عبدالملك الثعالبي (ت ٤٣٠هـ) ، حققه حمدُو طمَّاس، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٨هـ ،٢٠٠٧م.

٢٧. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق : محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ٢٠٠٥ م.

٢٨. لسان العرب، جمال الدين أبو عبدالله محمد بن مكرَّم بن منظور (ت٧١١هـ)، تحقيق ياسر سليمان أبو شادي، ومجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، مصر، د.ت.

٢٩. اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام ، المولى محمد علي بن أحمد القراچه داغي التبريزي الأنصاري (ت١٣١٠هـ)، تحقيق هاشم الميلاني، دار التبليغ الإسلامي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.

٣٠. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي ، تحقيق : احمد الحسيني ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

٣١. مسند فاطمة الزهراء عليها السلام ، جمعه العلاّمة السيد حسين شيخ الاسلامي التويسركاني، راجعه وعلّق عليه السيد محمد جواد الحسيني الجلالي، دار الصفوة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٣٢. المعجم الأدبي، جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٩م.

٣٣. المعجم الاوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق طارق بن عوض الله وعبدالمحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د.ط، ١٤١٥هـ.

٣٤. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى،١٩٧٩م.

٣٥. المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيّوب الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

٣٦. معجم المصنفين، محمود حسن التونكي، طبع في دولة السلطان ملك التركن، حماة، بيروت، سوريا، ١٣٤٤هـ.

٣٧. المعجم الوسيط ، مجموعة مؤلفين ، مجمع اللغة العربية ، الادارة العامة للمعجمات واحياء التراث، مكتبة الشرق الدولية ، الطبعة الرابعة ، ١٤٢٥ هـ٢٠٠٤ م.



٣٨. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.

٣٩. المنصف في شرح كتاب التصريف ، أبو الفتح عثمان بن جني (ت٣٩٢هـ)، تحقيق ابراهيم مصطفى وعبدالله امين، دار احياء التراث القديم، ط١، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.

٤٠. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٤١. نظريات الخليفتين، نجاح الطائي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث.

٤٢. نهج البلاغة، الشيخ محمد عبده، تحقيق: فاتن محمدخليل، مؤسسة التاريخ العربي بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

٤٣. الهداية الكبرى، ابو عبدالله الحسين بن حمدان الخُصيبي (ت٣٣٤هـ)، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٤، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

ثَاْنِيَاً: الْبُحُوْثُ

٤٤. المثال في خطاب الزهراء عليها السلام ، د. عباس علي الفحام، بحث غير منشور اُلقي في المؤتمر الدولي حول شخصية السيدة الزهراء عليها السلام ، في جامعة الكوفة، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

زيارة الأربعين أنموذجٌ لمجتمع تراحمي نقيض الفردانية الحداثية

د. طلال عتريسي (*)

* أستاذ العلوم الاجتماعية / جامعة بيروت.

الملخّص

باتت زيارة الأربعين موضع اهتمام بحثي على المستويات الاجتماعية والثقافية والفكرية، وفي الأوساط الدوليةً وفي مراكز الدراسات المختلفة، وقد ترافق هذا الاهتمام مع التأكيد أنّ مثل هذه الزيارة هي حدثٌ غير مسبوقٍ في التاريخ البشري عبر العصور.

سيتناول البحث علاقة زيارة الأربعين بإحياء عاشوراء كحدثين مترابطين من حيث الأبعاد العقائدية والعاطفية والنفسية، ومن حيث الظروف التي واجهت الشيعة في إحياء هاتين المناسبتين. كما سيعالج البحث فكرةً مركزيةً هي الأنموذج الذي تقدّمه زيارة الأربعين، في تفاصيلها كافة على مستوى سلوك الآلاف ممّن يستضيف الزوّار، ويقوم بخدمتهم الواسعة والمتنوعة تطوعًا وهو لا يتوخى أيّ ربح أو منفعة مادية، بل التقرب إلى الله من خلال خدمة زوّار الحسين عليه السلام. وهذا ما يمكن أنْ نطلق عليه (المجتمع التراحمي) انسجامًا مع البعد القرآني: ﴿**مَثَلُ المؤمنين في تَوادِّهم وتراحمِهم**﴾.

يحاول البحث أنْ يبيّن أنّ هذا (المجتمع التراحمي) الذي هو أحد تعبيرات الحياة الطيّبة، يتناقض مع المجتمعات الحديثة المعاصرة، التي تتنامى فيها الفردانية التي تبرّر الأنانية وسطوة المال، وأولوية المنفعة، والتي يغيب عنها أيّ بعد إنساني أو معنوي. ومع مقولات العولمة مثل الأقوى لا ينتظر الأضعف، والأسرع يلتهم الأبطأ.

يريد البحث أنْ يبيّن أنّ ظاهرة مشاركة الشباب في زيارة الأربعين تتعارض أيضًا مع المقولات التي تتهم هؤلاء الشباب بالعبثية وبالانصراف عن الدين وعن طقوسه وشعائره. ما يستدعي إعادة النظر في مثل هذه المقولات على المستويات الثقافية والاجتماعية، والتفكير فيها من منطلقات نظريةٍ مغايرة، لها علاقة بواقع مجتمعاتنا وثقافة هذه المجتمعات على ضوءٍ ما تقدمه تجربةٌ زيارة الأربعين.

الكلمات المفتاحيّة: زيارة الأربعين، المجتمع التراحمي، الشباب، الحياة الطيّبة، الشيعة، الحداثة ، الغرب، الفردانية.

The Ziyarat Arba'een is a model for a compassionate society, the opposite of modernist individualism

Dr. Talal Atrissi Professor of Social Sciences Beirut University

Abstracts

The Ziyarat Arba'een has become a subject of research interest at the social, cultural, and intellectual levels, in international circles and in various study centers. This interest has been accompanied by the assertion that such a visit is an unprecedented event in human history across the ages. The research will address the relationship of the Ziyarat Arba'een with the revival of Ashura as two interconnected events in terms of doctrinal, emotional, and psychological dimensions, and in terms of the circumstances faced by the Shia in reviving these two occasions. The research will also address a central idea, which is the model presented by the Ziyarat Arba'een, in all its details at the level of the behavior of the thousands who host the visitors, and provide them with extensive and diverse voluntary services, without seeking any profit or material benefit, but to draw closer to Allah through serving the visitors of Hussein (peace be upon him). This can be referred to as (the compassionate society) in harmony with the Quranic dimension: "The example of the believers in their affection and mercy for each other". The research attempts to show that this (compassionate society), which is one of the expressions of the good life, contradicts with modern contemporary societies, where individualism that justifies selfishness, the dominance of money, and the priority of benefit, grows, and any human or moral dimension is absent from it. Along with globalization slogans like the strongest does not wait for the weakest, and the fastest devours the slowest. The research wants to show that the phenomenon of youth participation in the Ziyarat Arba'een also contradicts the statements that accuse these young people of frivolity and turning away from religion and its rituals and rites. This calls for a reconsideration of such statements at the cultural and social levels, and thinking about them from different theoretical perspectives, related to the reality of our societies and the culture of these societies in light of what the experience of the Ziyarat Arba'een offers.

Keywords: Ziyarat Arba'een, compassionate society, youth, good life, Shia, modernity, West, individualism.

المقدّمة

لم يكن العالَم يعرف الكثير عن الزيارة التي يقوم بها الشيعة في العراق إلى كربلاء في الذكرى الأربعين لمقتل الامام الحسين عليه السلام، والتي اشتهرت بزيارة الأربعين. كان العالم مشغولاً في العقود القليلة الماضية بقضايا إسلاميّة يعدّها أكثرأهميةٍ مثل العنف والتطرّف، وما أُطلق عليه (الإرهاب)، خاصّة بعد صعود تنظيماتٍ مثل طالبان والقاعدة وداعش وسواها من تنظيمات إسلامية شغلت الباحثين في مراكز الدراسات السياسية والفكرية والاستراتيجية في أنحاء مختلفة من العالم.وقد ذهب كثيرٌ من الباحثين في هذه المراكز إلى محاولة ربط عنف هذه التنظيمات بأصول الاسلام، وليس بالأصول الفكرية والفقهية لهذه التنظيمات؛ ليكون الإسلام نفسه كدين هو المسؤول عن العنف والإرهاب والتطرف. كما شُغل العالم في الوقت نفسه وليس بعيدًا من أدوار هذا (الاسلام المتطرف) وممارساته بالحرب في أفغانستان، وبالأوضاع الداخلية في البلدان العربية والاسلامية، وبما أطلق عليه (الثورات العربية). فلم تكن ظاهرةٌ اجتماعيةٌ فريدةٌ سلميّةٌ غير عنفية مثل ظاهرة الأربعين في أولويات الاهتمام الفكري أو البحثي في العقود الماضية.

إلا إنّ عاشوراء كحدثٍ تاريخي، أو كطقوسٍ وشعائر وممارساتٍ لم تغب عن اهتمام الباحثين في مجال الدراسات الاسلامية أو حتى في دراسات المستشرقين[١]. خاصّة أنّ إحياء هذه المناسبة لم ينقطع عبر التاريخ ، على الرغم من الظروف الصعبة والقاسية التي واجهها الشيعة، كما أنّ هذا الإحياء توسّع وازداد انتشارًا بعد انتصار الثورة الاسلامية في إيران عام ١٩٧٩م.وبعد سقوط النظام العراقي عام ٢٠٠٣ م، الذي كان قد مارس التضييق والمنع على العلماء وعلى سائر الراغبين في المشاركة في هذه المناسبة.

[١]: راجع على سبيل المثال كتابريشار، يان، الإسلام الشيعي، وكذلك مقالة حاتماليعقوبي، كريم، «ثورة الإمام الحسين في منظور نخبةمن المستشرقين».

ما ينبغي الإشارة إليه وملاحظته سواء في تلك الدراسات الاستشراقية والتاريخية عن الشيعة وعقائدهم، أم عن عاشوراء وإحيائها، أنّ واقع الشيعة اليوم يختلف من حيث الفاعلية والدور والحيوية، عن تلك المراحل التي دُرست فيها عقائدهم وشعائرهم قبل عقود طويلة. ولا شك من منظور اجتماعي في أنّ تلك الفاعلية أو الحيوية تركت تأثيراتٍ مباشرة على إحياء مناسبات الشيعة سواء عاشوراء نفسها أم زيارة الأربعين بما هي امتداد للإحياء العاشورائي. وحتى على طبيعة الصورة التي بات الشيعة أكثر حرصًا على تقديمها بشكل أفضل عن أنفسهم بعدما جعلتهم وسائل التواصل الالكترونية والتطورات التكنولوجية، تحت مرمى نظر العالم وسمعه وبصره. وربما نستطيع أنْ نربط بين تزايد الاهتمام السياسي والفكري والاعلامي بالشعائر العاشورائية وبزيارة الأربعين مع تزايد دور الشيعة وفاعليتهم الفكرية والسياسية والعلمية.

لم تكن زيارة الأربعين موضع اهتمامٍ بحثيّ أو إعلامي أو سياسي لأسبابٍ كثيرة. ففي العراق طوال حكم النظام السابق لم يكن من المسموح أصلاً للشيعة إقامة التجمعات أو إحياء المناسبات مثل عاشوراء، فكيف بزيارة الأربعين وما قد يجتمع فيها من حشود مليونية تتوجه سيراً على الأقدام نحو مدينة كربلاء.

لقد استعاد العراقيون بعد سقوط النظام العراقي(٢٠٠٣م) إحياء زيارة الأربعين تدريجًا على الرغم من المخاطر الأمنية والتفجيرات المتنقلة التي كانت تهدد حياتهم وأرزاقهم، يدفعهم الى ذلك شعور عميق بالتعويض عن السنوات الطوال التي انقضت ولم يتمكنوا فيها من إحياء هذه المناسبة العزيزة عليهم التي باتت جزءًا من ثقافتهم الشعبية والدينية والاجتماعية. لذا امتزجت الدوافع الإيمانية بحوافز التعويض النفسي في وقتٍ واحد. كما بات لإحياء الأربعين دلالة سياسية غير مباشرة تتصل بسقوط النظام الذي كان يمنع احياء هذه الزيارة.

تحوّلت زيارة الأربعين تدريجًا إلى محل اهتمامٍ إعلاميّ عالميّ وعربيّ



وإسلاميّ، ومحل اهتمامٍ بحثيّ وأكاديميّ على المستويات التربوية والسياسية والاجتماعية والنفسية، بعدما بدأت وسائل الاعلام تنقل حجم المشاركة الشعبية والجماهيرية في هذه الزيارة التي لا تقتصر على العراقيين وحدهم، بل تحوّلت الى أكبر تجمعٍ شعبي سنوي لملايين الشيعة (وحتى غير الشيعة) يُقّدر بنحوعشرين مليونًا من مختلف أنحاء العالم.

كان للبعد المذهبي الذي روجت له قنواتٌ إعلاميةٌ ومرجعياتٌ سياسيةٌ وفكريةٌ ودينية، وللفتن التي رُوّج لها، وعمليات القتل التي مورست بعناوين مذهبية ودينية، تأثيره أيضًا على الاهتمام بكل شعائر الشيعة وممارساتهم المختلفة في مناسباتهم الدينية. وقد أتى هذا الاهتمام من الأوساط كافة، سواء من تلك التي تترصد الشيعة وكلّ ما يقومون به وتريد أنْ تثبت أنّ لديهم ممارسات لا تتوافق مع الاسلام، وتبرر بالتالي اتهامهم بالكفر، وبالخروج عن الدين، أو من تلك التي تريد أنْ تعرف مدى ما بلغه الشيعة من تطوّر في أوضاعهم الاجتماعية والثقافية من خلال ممارساتهم الدينية والعاشورائية تحديدًا؛ ولذا يثار النقاش في كلّ عامٍ حول ما يجري في عاشوراء من حضور ومشاركة شعبية، أو من ممارساتٍ مثل التطبير والضرب بالسلاسل، أو من مبالغات غريبةٍ ودموية ، أو حول ما يقال في السيرة من مضامين أخلاقية ودينية وتربوية، أو سياسية واجتماعية وثقافية.

لا يمكن أنْ نفصل بين هذا الاندفاع الواسع لإحياء زيارة الأربعين من داخل العراق وخارجه وبين ما تشهده مجالس عاشوراءفي العالمين العربي والاسلامي وحتى في دول الغرب، من توسّعٍ ملحوظٍ للمشاركين فيها من الأوساط الاجتماعية كافة. بحيث يمكن أنْ نعدّ إحياء عاشوراء هو التمهيد المنطقي، والعاطفي، والنفسي للمشاركة في إحياء الأربعين.

لا شك في أنّ أي باحث، أو حتى أي مهتم ، يستطيع أنْ يلاحظ بسهولة كيف توسّع إحياء مجالس عاشوراء على امتداد جغرافيا العالم، في بلدانٍ عربيةٍ

وإسلاميةٍ وصولاً إلى أفريقيا وأوروبا، وحتى إلى الولايات المتحدة. وقد تزايدت أعداد المشاركين فيها ولم تتراجع بمرور السنوات، من المراحل العمرية كافة، على الرغم من عمليات قتل وتفجير حصلت في أكثر من مكانٍ في لبنان، وفي باكستان، أو حتى في العراق في السنوات القليلة الماضية.

ما تجدر الإشارة إليه هنا والتوقف عنده مليًا، وهو ينطبق على إحياء عاشوراء وعلى إحياء الأربعين، أنّ المقولات الثقافية السائدة خاصّة في الدراسات الاجتماعية كانت وما تزال توكّد على الترابط بين التطور التكنولوجي واستخدام التقنيات الحديثة، وبين ابتعاد الشباب عن القيم العائلية وعن الممارسات الاجتماعية التقليدية[1]، خاصة وأنّ إحياء عاشوراء يعدّ ممارسةً تقليديةً متوارثةً جيلاً عن جيل. لكن ما نلحظه من المنظور الاجتماعي نفسه هو خلاف هذه المقولات تمامًا، ذلك أنّ مشاركة الشباب وحتى الفتيان، تتزايد في مجالس عاشوراء وحتى في زيارة الأربعين وليس العكس. ما يعني أنّ هذا الربط بين استخدام التقنيات الحديثة والتراجع عن الممارسات التقليدية الاجتماعية ليس صحيحًا في ما يتعلق بعاشوراء والأربعين. وهي مقولة افترض أصحابها أنّها مقولةٌ علميةٌ يقينيةٌ وثابتةُ وتصح في كلّ زمانٍ ومكان. كما يعني هذا الأمر من منظورٍ بحثيّ وعلمي إعادة النظر في مثل هذه الأطروحات والمقولات التي تتعارض مع ما يجري على أرض الواقع. وهذا يحتاج الى مقارباتٍ نظريةٍ مختلفةٍ لتفسير هذا الالتحاق المتزايد لأعداد الشباب ومشاركتهم في ممارساتٍ تتناقض تمامًا مع اتجاه المجتمعات نحو التحديث، وتتعارض مع نزوع الأفراد نحو العزلة والفردانية التي نتجت عن استخدام التقنيات الحديثة في المجتمعات المعاصرة.

[1]. راجع على سبيل المثال تقرير «التكنولوجيات والقيم، الأثر على الشباب»، صادر عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي في المملكة المغربية، عدد ٣١ /٢٠١٧.

أنموذج الفردانية الحداثية

أسهمت عوامل عدّة، فلسفية واجتماعية واقتصادية في نشأة الفردانية وتطورها في الغرب الحديث. «كانت الثورة الصناعية في أوروبا بداية التحول الكبير الذي سيأخذ الأفراد والمجتمع نحو قيم المنفعة وتحصيل المال...ومع استبعاد الدين عن منظومة الحياة والتفكير والمعرفة، بات الانسان، وبمعزل عن أي مرجعية دينية، هو الذي يقرر ما يريد وما لا يريد. لقد أصبح الإنسان هو مركز الكون بعدما كان الله هو هذا المركز»[١].

هكذا بدأ مسار الفردانية الذي يُعلي شأن الفرد ورغباته وحاجاته على أيّ شأنٍ ديني أو اجتماعي. أسهم الصعود الرأسمالي الذي واكب عصر النهضة في تعزيز قيم الفردانية، بعدما دعا (آدم سميث) (توفي عام ١٧٩٠م) في مؤلّفه المعروف (بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها) (١٧٧٦)، والذي اشتهر اختصاراً باسم (ثروة الأمم) إلى تعزيز المبادرة الفردية، والمنافسة، وحرية التجارة، بوصفها الوسيلة الفضلى لتحقيق أكبر قدر من الثروة والسعادة. أي أن سميث سيكون من أبرز الداعين في مؤلفه هذا إلى الربط بين الفردانية وبين تحصيل الثروة والتملك وتحقيق السعادة. وستكون أطروحة آدم سميث في (ثروة الأمم) من أهم ما سيتعرف عليه وما سيدرسه طلاب الجامعات في أنحاء مختلفة من العالم في تخصص الإقتصاد. ولا شك في أنّ المنافسة، والتملك، وتكديس الثروة الفردية كشروط للسعادة، بحسب آدم سميث لن تتوافق على الإطلاق مع ما يجري في زيارة الأربعين، التي سيشعر المشاركون فيها من زوار أو ممن يخدمونهم بالسعادة لأسباب مغايرة لا علاقةلها لا بالتملك ولا بالمنافسة ولا بتكديس الثروة.

وفي شرحه لطبيعة هذا النظام ينفي(آدم سميث) أي بعدٍ إنساني أو خيري أو أخلاقي عن ما يقوم الأفراد؛ لأنّ الهدف العقلاني هو المصلحة الخاصة، أي

[١] عتريسي، طلال، الجندر المخادع،١٨٣.

الفردانية. وها هو يقول على سبيل المثال: «إنّنا لا نتوقع أنْ نحصل على طعامنا نتيجة نزعة الخير عند الجزار أو الخباز لكن من منطلق رغبتهما في تحقيق مصالحهما الخاصة، هذه المصلحة الذاتية العقلانية، هي التي يمكن أنْ تؤدي إلى تحقيق الرخاء الاقتصادي»[١].

ولكن ماذا لو كان هناك من لا يستطيع أنْ يدفع ثمن اللحم أو الخبز؟هل سيشعر الخبّاز أو الجزّار حينها بالسعادة؟ وماذا لو قرر الخبّاز الذي لا يعمل وفق نزعة الخير كما يفترض آدم سميث أنْ يعطي بعض الخبز مجانًا بسبب وجود نزعة الخير عنده؟ فهل سيؤدي هذا الأمر إلى منع تحقق الرخاء الإقتصادي، كما يفترض آدم سميث؟

إنّ ربط السعادة بتحقيق المصالح الخاصة كما يعتقد آدم سميث، هو الذي ينفي أي احتمال للفعل الانساني، كأن يعطي الخبّاز خبزًا لأناسٍ لا يملكون المال مثلاً، أو أنْ يفعل الجزّار ذلك، فهذا غير متوقعٍ أصلاً في فلسفة الفردانية، وسلوكياتها.

صحيح أنّ هذا التوجه هو توجّهٌ اقتصادي، لكنّه في الوقت نفسه هو توجّهٌ فكريّ وفلسفيّ واجتماعي. ولانستطيع منهجيًا أنْ نفصل في أيّ عملية اقتصادية تستهدف الربح، والتحفيز على التملك وتعطيم المنفعة والتملك، وبين أبعادها الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية.

عندما نقول إنّ السمة الأساس للرأسمالية حسب تعريفات المفكّرين الاقتصاديين هي الدافع الى تحقيق الربح، فهذه التعريفات بُنيت على فكرة أنّ هدف الانسان في هذه الحياة هو تحقيق الربح والمنفعة الشخصية وعلى هذه الفكرة بُنيت نظرية الرأسمالية، بل نظريات أخرى في العلوم الإنسانية أيضًا عدّت هدف الإنسان في الحياة هو المنفعة واللذة والربح، وهي التي ستبرر الفردانية التي

[١]. سميث، آدم، ثروة الأمم، ٢٠٠.

سيتمحور حولها وجود هذا الإنسان وأولوياته في الحياة[١]. ومع تعاظم الفردانية ستتراجع بلا شكّ قيم التضحية والتطوع والقيم الانسانية والأخلاقية والمعنوية، كما ستتراجع معها حتى قيم الارتباط الأسري التي لم تعد ترى في هذا الارتباط سوى ضوابط وقيود تحدّ من الحرية الفردية للرجل والمرأة على حدٍّ سواء.

كيف تحوّل الإنسان إلى هذه الفردانية التي جعلت هدف الحياة هو الربح والتملك والاستهلاك والتي ربطتها نظرية سميث وسواه بالسعادة؟«دعه يعمل دعهيمر»، هي التي بررت الفردانية وشجعت عليها. «دعه يعمل دعه يمر»، تعني لا تسأله عن شيء، ولا تحاسبه، ولا تقل له ماذا تعمل، دعه يعمل سواء في أمور مقبولة أم غير مقبولة، أخلاقية أم غير أخلاقية، مفيدة أم غير مفيدة، «دعه يعمل دعه يمر» هذا الشعار يجسد الغاية التي هي الربح والربح فقط ؛ لذا بإمكان الإنسان أنْ يعمل ما يشاء، لا أحد يحاسبه، ولا أحد يتدخل في ما يعمل، أي أنت حر، تختار ما تريد. هذا النظام الاقتصادي هو نتاج تغيرّ في الجانب الفكري والفلسفي والاجتماعي، وهو نتاج ما حصل في الغرب من تهميش الكنيسة واستبعاد الدين وكما يسميه البعض استضعاف الدين، كما كانالوضع في بلادنا قبل نصف قرن.

جاءت الرأسمالية بخلفياتها الفلسفية والاجتماعية لتقول إنّ الوعد الديني بالحياة الأخروية التي كانت تقدمه المسيحية والكنيسة، قد انتهى، وهو أصلاً لا وجود له، وإنّ الوعد الحقيقي هو في هذه الدنيا التي نعيشها، يعني لا تؤجل رغباتك، ولا تؤجل ما تحب أن تعمله، ولا تبذل أيّجهدٍ إلالتحقيق ما ينفعك ويحقق لك الملذات في هذه الدنيا. «وفي هذا المشهد الاقتصادي، لم تعد الأنانية والمادية تُرى كمشاكل أخلاقية، بل كأهداف جوهرية للحياة»[٢].

ما سبق من معايير لتحقيق السعادة، وأهداف الحياة الجوهرية، يتعارض

[١]. روزنبلات، روجر، ثقافة الاستهلاك والحضارة والسعي وراءالسعادة،٨ و٢٧.

[٢]. كاسر، تيم، الثمن الباهظ للمادية، مقدمة الكتاب.

تمامًا مع ما يجري في أثناء زيارة الأربعين، وما يُقدّم فيها من خدماتٍ وما يتطلع إليه المشاركون في الزيارة ومن يقدّمون الخدمات إلى هؤلاء الزوّار، من أهدافٍ لا تمت بصلة إلى قيم المنفعة وتأجيل الرغبة، والتعلق بالتملك والربح .

إنّ (الأنا) وفردانيتها في ممارسات الأربعين تذوب تمامًا في الإنتماء إلى(الجماعة)، ليس من أجل تحقيق المنفعة الذاتية، بل من أجل الأجر والثواب والأمل بالشفاعة وتعظيمًا للإمام الحسين عليه السلام، من خلال خدمة الجماعة التي أتت لزيارته. أي أنّ (الأنا) تذوب في البعد المعنوي الإيماني المتعلق بالإمام الحسين عليه السلام عبر الخدمة التي تقدمها هذه (الأنا) لزوار الإمام.

إنّ المشقة التي تتسبب بها خدمة زوار الأربعين، هي التي تحقق السعادة والإطمئنان لمقدميها، لا تتفق على الإطلاق مع معايير السعادة الحداثية التي ربطت هذه السعادة بالتملك والاقتناء والتفاخر، وبتحقيق المنفعة الذاتية.

وخلافًا للفردية المطلقة «التي أدّت إلى التشظي اللامتناهي للعقائد، والتي حطّمت الإجماع الديني الضروري للسلام والوئام الاجتماعي، وأدّت إلى فقدان أوروبا لاتجاهها الأخلاقي..»[١]. تحولت زيارة الأربعين إلى وسيلةً للتضامن الاجتماعي والعقائدي، والإلتزام الأخلاقي، والانخراط في روح الجماعة وتقليص مساحة الفردانية والأنانية.

وفي كتابه عن (الثمن الباهظ للمادية) يقول تيم كاسر: «لقد تم إغراء عددٍ كبيرٍ منا بالإعتقاد أنّ امتلاك مزيدٍ من الثروة والممتلكات المادية أساسي للحياة الكريمة. لقد تشربنا فكرة أنّ الانسان، لكي يكون سعيدًا، يجب أنْ يكون ميسورًا أولاً. وقد تعلّم كثيرون منا عن وعي أو عن غير وعي، تقييم رفاهيتنا وإنجازاتنا ليس فقط من خلال النظر إلى الداخل إلى روحنا أو كمالنا، بل من خلالالنظر خارجيًا إلىما نملك وإلىما نقدر على شرائه. وعلى نحو مشابه، لقد تبنينا نظرةً

[١]. مجموعة باحثين، جوهر الغرب،٥٣٥.



كونيةً لا يُحكم فيها على قيمة ونجاح الآخرين من خلال حكمتهم الظاهرة ولطفهم، أو مساهماتهم الاجتماعية، بل من خلال الحكم على ما يملكون مثل الملابس المناسبة والسيارة المناسبة وبشكل عام الأشياء المناسبة...»[1].

ما يتحدث عنه (كاسر) من مواصفاتٍ لتحقيق السعادة مثل (الملابس والممتلكات المادية ، وعدم النظر إلى ما في داخلنا)، لا علاقة له بمعايير ما يجري في زيارة الأربعين التي يشعر فيها الناس بالسعادة من الزوار، وحتى ممّن يقدّمون لهم شتى الخدمات من خلال شعورهم الداخلي الباطني الذي لا يتعلّق بأيّ بعدٍ ماديّ أو شكلي، أو ملابسٍ مناسبة، أو أيّ مظهرٍ من المظاهر الاجتماعية، كما تفترض الحداثة الغربية.

كان هذا المنظور المادي الفرداني للسعادة بالتملك والنظر إلى الخارج، وليس إلى داخل الانسان، نتاج ما سبقت الإشارة إليه، عن عصر النهضة الأوروبية «الذي سيتقدم معه الإلحاد كخيار أقوى من الإيمان. هكذا أدخلت عقلية الفردانية العالم الغربي على وجه الخصوص في أزمة اكتئاب، وفقدان العلاقات الإنسانيّة الصادقة. هذه العقلية التي هي نتاج النهضة العلميّة والحداثة التكنولوجيّة قلبت أسلوب حياة الإنسان الغربي ومنهجه المعرفي رأسًا على عقب، فصار ضحيّة العلاقات السطحيّة، والتحلّل الأخلاقي، وثقافة الاستهلاك والاستبدال وغيرها من الأزمات الاجتماعية وروحيّة»[2].

وفي سياق هذا النقد لحداثة المجتمع الغربي يؤكّد (ألفن توفلر) أنّ «كلّ الجذور القديمة الثابتة كالدين، والأمّة، والمجتمع والأسرة، والمهنة تهتزّ الآن كلّها بقوّة تحت التأثير العاصف لدفعة التغيير المتسارعة»[3]. إنّ من أهم ما

[١]. كاسر، تيم، الثمن الباهظ للمادية، ٩.

[٢]. Morris Berman, The Reenchantment of the World, ١٢.
راجع أيضًا ، برمان، موريس، انحطاط الحضارة الأميركيّة.

[٣]. توفلر، ألفن، صدمة المستقبل،١٠.

ينتقده (توفلر) في المجتمع الغربي هو تفشّي ثقافة الاستهلاك الماديّة التي ولّدت بدورها ثقافة الاستبداليّة Replaceability، وعادة «التخلّص من الأشياء، حيث أصبح الإنسان المعاصر يستخدم الكثير من المنتجات التي يرميها بعد الاستعمال لمرّة واحدة، أو سرعان ما تنتهي صلاحيّتها. فلم يعُد الشخص يكتفي بالموجود وأصبح غارقًا في حالة (عدم الرضا)، وهو سببٌ آخر لتعاسة وكآبة الإنسان المعاصر. وهكذا يبقى الإنسان في دوّامة غير متناهيةٍ من الرغبات التي لا تشبعه. ولا يخفى أنّ هذه الدوامة بدورها تجرّ الإنسان لعدم الاستقرار النفسي وبالتالي توليد الاكتئاب[١].

لم تقتصر الفردانية على هذه الرغبة بالتملك أوبالاستهلاك لجلب السعادة، بل تحولت الفردانية إلى حالة من القطيعة مع الآخر الذي لم تعد الحياة معه ضرورية، وهذا ما يفسّر كيف تراجعت الرغبة في بناء حياة أسرية مع (الآخر)، بعدما باتت الأسرة عبئًا على فردانية كلّ طرفٍ فيها، وكذلك بات إنجاب الأولاد عبئًا إضافيًا؛ لأنّ حقيقة العيش مع الآخرين لا يُنظر إليها عمومًا على أنهّا ضرورية؛ لأنّها تتعارض من منظور الفردانية مع أنانية الإنسان، وهذا ما يجعل الانسان في حال صراعٍ دائمٍ مع الآخرين، الذين ينازعونه على الإمكانيات، وقد لخّص جان بول سارتر هذا الصراع بمقولته الشهيرة «الآخر هو الجحيم».

«إن مثل هذا الصنف من الفردانية، الذي يغيّب البعد المتسامي للإنسان... يقع على الطرف النقيض لأيّ غيريةٍ، وأيّ عقلانيةٍ حقيقية. وعندما بلغ اكتفاء (الأنا) بذاتها درجات الذروة، شكّلت السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب»[٢].

الأنموذج التراحمي في زيارة الأربعين

الآخر في الأربعين ليس (الجحيم)، وليس المنافِس على الربح وعلى المنفعة الشخصية، الآخر في الأربعين أنموذجٌ غير فريدٍ يتسابق فيه الأفراد والجماعات

[١]. م.ن، ٥١و٥٤.

[٢]. مجموعة باحثين، جوهر الغرب، ٥٦٨ و٥٧١.



على خدمته، لطلب الرحمة والتقرب ونيل الأجر والثواب. هو نقيض الآخر في منظور سارتر وفردانية النظام الرأسمالي والقيم الاستهلاكية. هو الآخر من المنظور القرآني الذي جعل بين الناس توادًّا وتراحمًا مثل ما جعل بين أفراد الأسرة مودّةً ورحمة. الآخر هو أخ في الدين ونظير في الخلق كما قال الإمام علي عليه السلام، وليس جحيمًا.

إنّ زيارة الأربعين وما يجري فيها من عملٍ تطوعي فردي وجماعي، هو عملٌ لا يبغي الربح ولاالتنافس، ولا التباهي، ولا أيَّ مقابلٍ مادي، وهو بالنسبة إلى من يقوم به سلوكٌ تعبدي للتقرب إلى الله سبحانه وتعالى، ولنيل الأجر، من خلال خدمة ملايين الزوار الذين يتوجهون لزيارة الإمام الحسين عليه السلام. أي إنّ الثقافة التي تظلل هذا السلوك وتحثّ عليه هي ثقافةٌ إيمانيةٌ بسيطةٌ غير معقّدةٍ تتصل بتقاليد وممارسات اجتماعية منغرسة في ثقافة العراقيين، لم تختف أو تزول، على الرغم مما أشرنا إليه من ظروفٍ صعبةٍ وقاسيةٍ عاشها العراقيون مع السلطات الحاكمة.

في الأربعين تختلف معايير السعادة تمامًا. السعيد هو من تمكّن من خدمة الزوار، وهو من استطاع أنْ يقدم هذه الخدمة إلى أوسع عددٍ ممكنٍ منهم، وكلٌّ بحسب استطاعته. ليس هناك معيار مادي لما يُقّدم، قد يكون كوبًا من الماء وقد يكون وجبة طعام، وقد يكون مكانًا للراحة أو للنوم. مقياس السعادة هنا هو الشعور بالرضا لتقديم الخدمة، والسعادة هي الشعور بالتقرب إلى الله بخدمة زوار الحسين عليه السلام. إنّه شعور داخلي باطني معنوي لا يمكن قياسه، بالمعايير التجريبية التي ذهبت إليها معظم الدراسات في العلوم الاجتماعية والنفسية التي عرفتها المناهج الغربية في دراسة الإنسان وتفسير سلوكه في العلوم الانسانية.

لم يكن لمنطق الفردانية الحداثية، وإعلاء شأن الأنا، ولمنطق تمجيد المصلحة الذاتية، ونظريات الربح وتكديس الثروة وتقديس قيم التملك والاستهلاك، التي لا تجعل للحياة سوى هدف البحث عن المنفعة، كما قدمته

التجربة الحضارية الغربية خلال مائتي عام، أنْ يُحيط بمثل هذا العمل التطوعي التعبدي الذي ينفي عن الفعل الإنساني أيّ هدفٍ لجني المال أو تحقيق الربح أو التنافس. فما تأسست عليه هذه الفردانية الحداثية هو نتاج منطق مغاير تمامًا لمنطق التعبد والتطوع وخدمة الناس (الزوار) من دون توقع أي مقابل.

إنّ جوهر ما يجري في زيارة الأربعين، يقوم على العمل التطوعي، والخدمة المجانية للزوّار. ومثل هذا العمل في خدمة ملايين الأشخاص في وقتٍ واحد، ومن دون أيّ مصلحة، أو رغبةٍ في ربح، أو في منفعةٍ ماديةٍ لن نجد له مثيلاً في التاريخ المعاصر، وربما حتى في التاريخ الإنساني.

ولا شك في أنّ مثل هذا العمل يترك أثرًا مهمًا في نفس المشارك المتطوع على مستوى ترفعه عن (الأنا)، فهو لا ينتظر تقديرًا من أحد، ولا يتوقع ربحًا. بل على العكس هو يبذل ممّا يملك. والهدف هو هدف معنوي يتصل بما يتطلع إليه من أجرٍ وثوابٍ على المستوى الديني؛ لأنّ أصل هذه الخدمة التطوعية التي قام بها وحصل عليها الزوار إنّما كانت من أجل الهدف الذي أتوا من أجله وهو زيارة الامام الحسين عليه السلام.

كما أنّ الزائر نفسه الذي يحصل على كلّ هذا الاهتمام والرعاية وحسن الاستقبال والود، ويرى بأم العين كيف يتنافس العراقيون على خدمته، من دون أيّ مقابلٍ مادي، ومن أجل هدف (مؤجّل) هو الأجر والثواب، سيصبح بلا شك، أكثر استعدادًا لتقبّل المشاركة بدوره في العمل التطوعي مستقبلاً، وفي أي عملٍ يمكن أنْ يحقق خدمة للناس وللمحتاجين في بلده وليس بالضرورة أنْ يكون ذلك في زيارة الاربعين فقط. وهذا يتعارض تمامًا مع تلك التوجهات التي تؤكّد على أولوية الفردانية وعلى حبّ الذات التي تبشر بها وتروج لها أدبيات الحداثة المختلفة.

إنّ ما يجري في زيارة الأربعين يتناقض تمامًا مع ما يجري في ما نسميه



(مجتمع السوق) المجتمع الأربعيني يسهم في خلق (المجتمع التراحمي)، وهو نقيض (مجتمع السوق). هذا المجتمع هو مجتمع يحكم على أعضائه باعتبارهم مُستهلكين في المقام الأول، بل في المقام الأول والأخير. إنّه مجتمعٌ لا يرى الإنسان إلا مجموعة من الحاجات المادية البسيطة المجردة التي تحددها الاحتكارات وشركات الإعلانات والأزياء وفكرة تعظيم لذّة المستهلك وزيادة أرباح الشركات»[١]. هذا المجتمع يَحكم على أعضائه ويقيّمهم بما لديهم من قدرةٍ استهلاكيةٍ وما يتبعونه من سلوكٍ استهلاكي. وهذه هي سمات(مجتمع الاستهلاك) الذي لا يعترف بقيم البساطة، والإكتفاء، والقناعة، وعدم الإسراف.

إنّ الثقافة التي تفضّل البعد الاقتصادي على أيّ بعدٍ آخر تربوي أو نفسي أو أمومي، والثقافة التي تقيّم عمل المرأة وتحدد قيمتها بما تنتجه من مال، وتعدّ عملها المنزلي الأمومي بلا قيمة (غير منتج) هي في الواقع ثقافة الشركات والمؤسسات وثقافة السوق والعرض والطلب «التي أعادت صياغة الإنسان ذاته في ضوء معايير المنفعة المادية والجدوى الاقتصادية، وهو عنصر أساسي في منظومة الحداثة الغربية، زاد معه تسلّع الإنسان وتشيؤه (ما يعني إزاحته عن المركز على أنْ تحل السلع والأشياء محله). وتزايدت هيمنة القيم البرّانية المادية مثل: الكفاءة في العمل في الحياة العامة مع إهمال الحياة الخاصة، والاهتمام بالمرأة العاملة (البرّانية) مع إهمال دور المرأة الأم (الجوّانية)، والاهتمام بالإنتاجية على حساب القيم الأخلاقية والاجتماعية الأساسية (مثل تماسك الأسرة وحق الأطفال في توفير الطمأنينة لهم)، واقتحام وسائل الإعلام وقطاع اللذة مجال الحياة الخاصة، وإسقاط أهمية الإحساس بالأمن النفسي الداخلي، وإسقاط أهمية فكرة المعنى باعتبارها فكرة ليست كمّية أو مادية...»[٢].

بل سينشأ علمٌ خاصٌّ لهذا التحريض على الشراء، سيربط بين الشراء والتملك

---

[١]. المسيري، عبد الوهاب، «قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى»،١٢.

[٢]. عتريسي، طلال، الجندر المخادع، ١٨١.

وبين السعادة هو (علم اقتصاد السعادة) وسيوظّف عدد متزايد من الشركات (مديرين للسعادة)، وستنشأ تخصصات أكاديمية مثل (علم نفس المستهلك) من أجل فهم كيفية استجابة الإفراد وانفعالاتهم لإعلانات مختلفة. «ولو أرّخنا لبداية علم النفس الحديث بالعام ١٨٧٩، فما هي إلا عشرون عامًا أخرى قبل نشوء حقل (علم نفس المستهلك).. وبالتالي نحن بحاجة إلى فحص تاريخ علم النفس والنزعة الإستهلاكية باعتبارهما مشروعين متشابكين»... وقد أسفر الكثير من التقدم التقني عن طفرة علمية داخل منظومة أبحاث السوق» على أساس «أنّ الاستهلاك هو ما يولد الرفاهية العقلية العظمى»[١].

قدّمت الحداثةَ نفسها بديلاً من مَمْنُوعاتِ الدِّين، ومن تأجيلِ الرَّغبات، واختصرت معنى الوجود في السَّعادة الآنيَّة، وليس في أيِّ توقُّع آخر غيبيّ، أو ما بعد دنيويّ لتلك السَّعادة.ولعلّ هذا ما قصده نيتشه عندما قال: «لقد خطونا نحو عصر الظُّلمة الّذي لم يهرّب الآلهة فحسب»؛ بل أمات بارقة النُّور الإلهيّ في التَّاريخ... لقد حلّ «عصر انحطاط المعنويَّة»، وهيمنت الموضوعات الكمِّيَّة على الهواجس النَّوعيَّة، وتحوّلت كلّ الحياة إلى معادلةٍ اقتصاديَّةٍ نفعيَّة. إنَّ الإنسان الحالي ينزلق من أزمةٍ إلى أزمة؛ إنّ العصر الحديث هو «عصر نسيان الوجود». لقد تشكّل «عصر بلا فكرٍ تمامًا». إنّه «عصر اللَّامعنى والعدميَّة»[٢].

إنّ هذه الزيارة تقدّم أنموذجًا يتعارض تمامًا مع كلّ ما أنتجته الحداثة من قيمٍ ومفاهيم في العلاقات الانسانية، التي تراجعت تقنيات التواصل الحديثة على المستويات العاطفية والانفعالية. كماتراجعت كل الأفكار عن التسامح والتعاون ومدّ يد العون للضعيف وللفقير. باتت مؤسسات العولمة الدولية لا تعطي قروضًا إلاّ إذا رفعت الحكومات المستدينة الدعم عن خبز الفقراء وطبابتهم ومساعداتهم الاجتماعية. أما ما يمكن أنْ يحدث بعد ذلك من توتّراتٍ اجتماعية ومن تدهورٍ

[١]. روزنبلات، روجر، ثقافة الاستهلاك والحضارة والسعي وراء السعادة، ١٤١٥.

[٢]. عتريسي ، طلال، «العلوم الانسانية الغربية وليدة القطيعة الحداثيّة مع الدين»، ٣٠٣١.

في حياة الناس، وما يمكن أنْ يصيبهم من أمراضٍ ومن عجزٍ عن معالجة هذه الأمراض فلا أحد يهتم، فهذه ليست مشكلة البنوك الدولية. باتت العولمة الحداثية تقول للحكومات إنّ على كلّ فردٍ أنْ يتحمل وحده مسؤولية شيخوخته وصحته وتعليم أولاده. أرادت هذه الحداثية العولميّة بما أنتجته من قيمٍ ثقافيةٍ واجتماعية، ومن قوانين وشروط اقتصادية، أنْ تقضي لا على أيّ سياسةٍ تهدف الى تحقيق التضامن الرعائي من الجانب الحكومي فحسب، بل حتى على أيّ تفكيرٍ فرديّ بمثل هذا التضامن مع الآخر. وقد انسحب هذا النوع من التفكير والتراجع عن خدمة الآخر على قطاعاتٍ واسعةٍ من المفكّرين والباحثين، وحتى على كثيرٍ من المؤسّسات المعنية بمثل هذه القضايا.

لم يعدّ مقبولاً بالنسبة الى مؤسسات العولمة أنْ ينتظر أحدٌ أحدًا. الضعيف ينسحب من السباق. في المدرسة يجب أنْ نفصل المتفوقين عن الطلاب العاديين، وأنْ نعزل ذوي المستويات الدنيا؛ أي لا يجب أنْ تتعايش في صفٍ واحدٍ ومكانٍ واحدٍ قدرات مختلفة. إنّه منطق المصنع والمصرف الذي انسحب على المؤسّسات الأخرى. لا يمكن الصبر على الضعيف لكي يتحسن ويتقدّم. ولا يمكن للقوي والمقتدر أنْ يمدّ يد المساعدة لمن يحتاجها حتى يواصل الجميع بقدراتهم وطاقاتهم المختلفة معًا في المدرسة أو في المصنع أو في أيّ مكانٍ آخر يلتقي فيه الناس.

وفي البيت بات عاديًّا أنْ يعيش المسنون خارج أسرهم، في أماكن خاصّة بهم؛ لأنّ وجودهم يعيق حركة الأبناء من النساء والرجال عن الذهاب الى العمل وفي تحصيل المال الذي بات أهم من برّ الوالدين. لقد فككت قيم الحداثة العلاقات العائلية، وعلاقات التضحية والوفاء، وعلاقات التضامن والتماسك التي يعيش في ظلها أفراد الأسرة من الفئات العمرية كافة: الطفل والشاب والمسن والحفيد والقريب. انصرف الناس الى شؤونهم الفردية الخاصة. باتت هذه ثقافة تنتشر بقوةٍ وتكاد تصبح ثقافة عادية وطبيعية، ويصبح الاعتراض عليها مستغربًا.

«فتاريخ الحداثة الغربية، كما يقول زيغمونت باومن، هو تاريخ صعود النزعة الفردانية في مجتمعات الغرب، وصولاً إلى ما يسميه باومان بمجتمع الأفراد. إذ أصبح البشر أحرارًا من الداخل، ليس فقط في قبول الحقيقة الإلهية كما عند مارتن لوثر أو في الاختيار الأخلاقي عند كانط، بل أيضا أحرارًا في خلق القيم والأخلاق ذاتها من دون أيّ مرجعيةٍ مجتمعيةٍ أو سياسيةٍ أو دينية. لقد باتت النزعة الفردانية التي خلقت الغرب الحديث الليبرالي كما نعرفه اليوم، وحشًا منفلتًا لا عقال له، وتحطم في طريقها جميع شبكات الأمان والتضامن الاجتماعي والفعالية السياسية، وتخلق في المقابل شعورًا مؤلمًا وحادًا بالعزلة والهشاشة والخوف، كتتويج أخير وتراجيدي لمسيرة الفردانية الغربية...»[١].

قلبت زيارة الأربعين هذه المقاييس كلّها. في زيارة الأربعين الناس لا تعرف بعضها، لكنها تسعى نحو هدفٍ واحدٍ، وتسير في طريقٍ واحد. ولا أحدٌ يريد بدلاً أومقابلاً ماديًا لقاء ما يقدمه من خدمات لهؤلاء القادمين من انحاء العالم كافة. ما يجري هنا هو ما يتطلع إليه القرآن الكريم، في الكثير من آياته، من حثٍّ على استباق الخيرات، ومن ربط الإيمان بالعمل الصالح.

هذا المنطق (التراحمي) يخالف كلّ ما انتجته الحداثة من قيم الربح والخسارة ومن قيم الحرص والتنافس، ومن عدّ الربح المادي قيمةً لا تعلوها قيمة. هنا الأمور معكوسة تمامًا؛ التنافس هو لخدمة الزوّار، وليس لتحقيق الربح. السرعة المطلوبة هي في توفير ما يحتاجه الزائر لكي يشعر بالأمان والاطمئنان، وليس لتحقيق أيّ عائدٍ للطرف المقابل.

إن البعد الايماني الديني هو نقيض تلك القيم كلّها التي لا ترى في الآخر إّلا مستهلكًا أوهدفًا لجني المال. في زيارة الأربعين التنافس له بعده الإيجابي. فهو ليس لإقصاء أيّ أحدٍ بل للمسارعة إلى خدمة الضيوف القادمين من شتى

[١]. باومن، زيغمونت، «الحداثة السائلة».



الأنحاء. منطق الأمورهنا مختلف تمامًا. نحن هنا أمام سلوك (تراحمي) يستند الى منطق لا تعرفه العولمة ولا الحداثة ومؤسساتها وقيمها. هذا المنطق يتصل بالرغبة في تحصيل الأجر والثواب، وفي التطلع الى (خدمة زوار الحسين). الهدف هو الحسين من خلال زوّاره. وهدف الثورة الحسينية لم يكن شخصيًا ولا يبحث عن منفعة فردية أو أسرية، بل كان هدفًا إنسانيًا قرآنيًا لطلب الإصلاح، ومواجهة الفساد والإنحراف. وما بذله الإمام الحسين كان ذروة التفاني في سبيل قضية سامية. نحن هنا أمام مدرسةٍ لها خصوصيتها في مبادئها وأصولها وبرامجها وأهدافها وفي النتائج التي يطمح الناس في الوصول اليها[١].

ويعد (المجتمع التراحمي) الذي يتشكل دوريًا في زيارة الأربعين هو المجتمع الذي يقدم أنموذجًا لعلاقات إنسانية غير مادية بين الأفراد، ولا تقوم على مجرد المنفعة، فهي مثل ما كانت أهداف الإمام الحسين، والثورة العاشورائية. وعلاقات المجتمع التراحمي ليست علاقات عقلانية مجردة، تخضع لحسابات تعاقدية محضة (أنْ يبحث الإمام الحسين عن مصلحته الذاتية، أو أنْ يرحل أتباعه وينصرفوا عنه حماية لأنفسهم ولمنفعتهم الخاصة والشخصية). والتراحم بهذا المعنى هو أبعد ما يكون عن الفردانية والذاتية بل هو يذهب في اتجاه معاكس تمامًا عندما يتحقق من خلال التعاون والإيثار. وهذاما يحصل تمامًا في زيارة الأربعين.

فكرة الحق الفردي والفردانية، وهي أساس الحالة التعاقدية، قلبت العلاقات الاجتماعية والأسرية رأسًا على عقب. فالمرأة هي ذلك الفرد وليس العضو في أسرة، والأمومة، حالة غير منتجة ماديًا ولا تتفق مع التعاقد، والعمل المنزلي لا قيمة له وليس (عملاً)؛ لأنّه من دون مقابل، ما يعني أنّه لا يتفق مع الحالة التعاقدية[٢]. ما يحوّل العلاقات الأسرية إلى علاقات تناحرية وتنافسية، تغيب عنها قيم التواد

[١]. جرادي، شفيق، الشعائر الحسينية من المظلومية الى النهوض،١٣ و١٧.

[٢]. عتريسي، طلال، الجندر المخادع، ١٦٧.

والرحمة والتعاطف، في حين أنّ العلاقات الأسرية من منظور القرآن الكريم ينبغي أنْ تكون علاقات تراحمية بين الزوجين أنفسهم، وبين الأبناء والآباء؛ لأنّ الأسرة هي أساس الاجتماع الانساني. فقد جاءفي سورة الروم: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لتسكنوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾[١].

أما في طبيعة العلاقة التراحميّة المطلوبة بين الأبناء والآباء، فيأمر القرآن الكريم الأبناء حتى بعدم التأفف في التعامل مع الوالدين، كما تنص على ذلك الآية الكريمة: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً**﴾ (الإسراء: ٢٣٢٥).

والعلاقات في الأنموذج التراحمي لا تُختصر ببعدها الأسري كما جاء في الآيات السابقة، بل تمتد هذه العلاقات إلى المجتمع الأوسع الذي لا يعظّم قيم التملك والاقتناء والاستهلاك، بل يحثّ على الإنفاق وعلى عدم التشدد في إقتناء المال والثروة ، وعلى ذمّ (الذين يكنزون الذهب والفضة) ولا ينفقونها على الناس والمحتاجين وفي سبيل الله. إنّها رؤيةٌ حضاريةٌ وإنسانيةٌ مختلفةٌ كليًا، سوف يكون ما يجري في زيارة الأربعين أكثر انسجامًا مع هذه الرؤية القرآنية للإنفاق مما يُحب الإنسان، تجاه أخيه الإنسان.وسنلاحظ في سورة البقرة في القرآن الكريم كيفية تنظيم هذا الإنفاق في الآية ١٧٧ : ﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾[٢].

[١]. الروم/ ٢٠.

[٢]. البقره/ ١٧٧.




هذا الإنفاق يجب أنْ يبدأ بذوي القربى، ثم اليتامى، ثم المساكين، ثم أبناء السبيل، ثم السائلين، وصولاً إلى من هم في الرقاب. هذا الإنفاق التراحمي يمتد إلى معظم أفراد المجتمع، ولا يقتصر على الأقارب فقط. وكذلك في الأربعين لا تتوجه الخدمة أصلاً (وهي بمنزلة إنفاق) على الأقارب أو الأصدقاء أو الجيران، بل تستهدف هذه الخدمة أصلاً الزوار كافة، بغض النظرعن هويتهم الاجتماعية، أو جنسيّتهم. وهذا جوهر «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم».

تُقدّم زيارة الأربعين أنموذجًا أخلاقيًا اجتماعيًا استثنائيًا. فمن يشارك فيها وفي إدراة عملياتها كافة وفي تنظيم برامجها هم فئات الشعب كافة. ليس هناك متخصّصون وخبراء. وليس هناك رئيس أو زعيم أو مدير. وهذا شيء غريب في التعامل مع حشود تعد بالملايين. في كلّ بلاد العالم تحتاج مثل هذه الحشود إلى الآف العناصر للحماية ولحفظ الأمن ولمنع التصادم والاعتداءات. لكن في (ثقافة الاربعين) يتحول الجميع، لا فرق بين غني وفقير، أو بين مسؤول وغير مسؤول الى (خدّام). والخدّام ظاهرة تعرفها المقامات في إيران والعراق بشكل خاص عندما يتطوع شخصيات حتى من مواقع اجتماعية وثقافية عليا، ويحجزوا وقتًا لهم ليتمكنوا من خدمة الزوار، أو حتى لتنظيف ومسح أرضية هذه المقامات، والهدف هو التقرب إلى الله سبحانه وتعالى ونيل الأجر والثواب من خلال خدمة الزوار في هذه المقامات. وهذا جوهر ما يتكرر في زيارة الأربعين.

وربما هذه هي المدرسة أو الظاهرة الوحيدة في العالم التي يتنافس فيها الناس لكي يكونوا في مواقع الخدمة، وليس في مواقع الرئاسة أوالزعامة أو الإمرة على الآخرين.

إنّ وجود مشاركين في زيارة الأربعين من مستوياتٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ واقتصاديةٍ مختلفةٍ على قدم المساواة في المشقة وفي الحصول على الاهتمام والخدمة سوف يترك بلا شكّ تأثيراتٍ نفسيةً وثقافيةً مهمةً خصوصًا لدى الفئات الاجتماعية العليا أو المقتدرين ماديًا واقتصاديًا لجهة التخفف المعنوي والمادي من متعلقات هذا المنصب أو تلك القدرة، أو لجهة الشعور بالتضامن والتساوي مع الآخرين في المواقع الآخرى الأضعف أو الأقل قدرة. وهذا يضفي على هذه الممارسة ذات الهدف الديني بعدًا اجتماعيًا تضامنيًا مهمًّا، قد لا نلحظه في أيّ ممارسةٍ أخرى.

والمقصود هنا هو التغيير المتوقع الذي سيحصل لهؤلاء المشاركين على مستوى السلوك الاندماجي التشاركي في المجتمع، والذي سوف يؤدي لاحقًا إذا توفرت له الظروف المناسبة، والبرامج الارشادية والدورات التدريبية الى تحوّلٍ ثقافيّ عميقٍ في العلاقات الاجتماعية والانسانية التضامنية في المجتمع. خصوصًا إنّنا أحوج ما نكون الى هذا السلوك التطوعي والتضامني في كثيرٍ من بلداننا العربية والاسلامية التي تعاني من ويلات الحروب وتداعياتها الأسرية والاجتماعية والنفسية.

في هذه الثقافة الأربعينية تتفاعل وتتوحّد كلّ أنواع الانتماء العشائري والاجتماعي والمناطقي على مستوى العراق. أي أنّ ما تفرقه السياسات والمصالح والخلافات في الحياة اليومية تجمعه زيارة الأربعين، ولو الى حين. وفي هذه المدرسة تتفاعل من خارج العراق كلّ الانتماءات العرقية والجغرافية بحيث تتحول الى ما يشبه (الحجّ) المصغّر، وإنْ كانت أعداد المشاركين تفوق بأضعاف أعداد الحجيج الى بيت الله الحرام. وفي مثل هذه المناسبة، وفي مثل هذه المدرسة ستكون فرصة التعرف على ما يجري في بلاد العرب والمسلمين أوسع وأسهل، من خلال التواصل والنقاش الحر مع زوار تلك البلاد.



إنّ إحياء الأربعين ومشاركة الملايين في المسيرات الى كربلاء لغايات الأجر والثواب وإحياء الأمر (أحيوا أمرنا) له تلك التداعيات الاجتماعية والتربوية والثقافية المهمة. وهي فرصةٌ غير مسبوقةٍ في أيّ مجتمعٍ لتطوير الوعي التطوعي الاجتماعي، ولإذابة الفروق العرقية والاجتماعية والمناطقية، من دون توقع أيّ أجر، أو أيّ مقابل مادي. وتستحق هذه الزيارة وما يجري فيها إعادة النظر في بعض التعريفات السوسيولوجية النمطيّة التي تسم المجتمع التقليدي بالتخلف والحديث بالمتقدم.

إنّ كلّ ما يجري في زيارة الأربعين السنوية يسمح بأنْ نعدّها أنموذجًا عن مجتمع تراحمي أراده الله سبحانه وتعالى بين الناس وطلب منهم أنْ يعملوا من أجله ليس على المستوى الأسري فقط ﴿**وجعلنا بينكم مودة ورحمة**﴾، بل وعلى المستوى الاجتماعي أيضًا«مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم». وما يجري في هذه الزيارة يتيح للمشاركين فيها كافة الاستفادة من تلك القيم الثقافية والمعنوية والأخلاقية التي أنتجتها عاشوراء. إنّها فرصةٌ استثنائيةٌ تتكرر كلّ عامٍ يجتمع فيها الناس من كلّ المشارب والأقطار. وعندما يعود من شارك في هذه الزيارة الى بلده والى مجتمعه، سوف يحمل معه في قلبه وعقله وفي جدانه، ما لقيه، وما شاهده من قيمٍ ومن سلوكيات التضحية، والصبر، والتعاون، والتحمل، والوفاء... وتقدّم الأربعين أنموذجها الأخلاقي وقيمها الثقافية التراحمية، المستمدة من مضامين الثورة العاشورائية ومن النصوص القرآنية، والتي تُعيد، خلافًا للحداثة وفردانيتها، وصل ما انقطع بين أبعاد الانسان الدينية والاجتماعية، والروحية، والمعنوية.

المصادر

١. باومن، زيغمونت، الحداثة السائلة، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٦ .

٢. برمان، موريس، انحطاط الحضارة الأميركيّة، ترجمة: حسين الشوفي، ط١، بيروت، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠١٠.

٣. تقرير «التكنولوجيات والقيم، الأثر على الشباب»، صادر عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي في المملكة المغربية، عدد ٣١ /٢٠١٧.

٤. توفلر، ألفن صدمة المستقبل، ترجمة: محمد علي ناصف، ط٢، القاهرة، مكتبة الاسكندريّة، ١٩٩٠.

٥. جرادي، شفيق، الشعائر الحسينية من المظلومية الى النهوض، سلسلة أدبيات النهوض، بيروت، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

٦. روزنبلات، روجر، ثقافة الاستهلاك والحضارة والسعي وراء السعادة، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١.

٧. ريشار، يان، الاسلام الشيعي، بيروت، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.

٨. سميث، آدم، ثروة الأمم، بغداد، معهد الدراسات الاستراتيجية، د.ت.

٩. عتريسي، طلال، الجندر المخادع، بيروت، جامعة المعارف، ٢٠٢٣.

١٠. عتريسي، طلال، العلوم الانسانية الغربية وليدة القطيعة الحداثيّة مع الدين، بيروت، مجلة جامعة المعارف، عدد ٢٠٢١/٤ .

١١. كاسر، تيم، الثمن الباهظ للمادية، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ٢٠١٧.

١٢. مجموعة باحثين، جوهر الغرب، دراسة نقدية في المباني التأسيسية للحضارة الحديثة، بيروت، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٢ .

١٣. المسيري، عبد الوهاب، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، ط٢، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠١١ .

١٤. اليعقوبي، حاتم كريم، «ثورة الإمام الحسين في منظور نخبةمن المستشرقين»، مجلة دراسات استشراقية، عدد ١٢ صيف ٢٠١٧ تصدر عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة.

١٥. Berman، Morris، The Reenchantment of the World، Cornell University Press، ٢nd Edition، ١٩٩٨.

الدراسات والتحقيق

مولد الإمام جعفر الصادق عليه السلام وشهادته

الشيخ محمد باقر ملكيان(*)

* أستاذ في الحوزة العلميّة - متخصص في الكلام الإسلامي/ قم.

الملخّص

نبحث في هذه المقالة عن مولد الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام وتاريخ شهادته - بعون الله و قوّته - في فصلين[1]: تاريخ ولادته، وتاريخ شهادته. أمّا مولده فولد الإمام أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام يوم الجمعة السابع عشر من شهر ربيع الأوّل، سنة ثلاث وثمانين بعد الهجرة. وأمّا تاريخ شهادته ففي يوم الاثنين ٢٥ شهر شوّال، سنة ثمان وأربعين ومائة بعد الهجرة. والعلم عند الله سبحانه وتعالى؛ ﴿ **وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً** ﴾. صدق الله العليّ العظيم.

الكلمات المفتاحيّة: مولد الإمام الصادق عليه السلام، شهادة الإمام الصادق عليه السلام ، ربيع الأول، شوال .

---

[١] ما حرّرنا في المتن جهةٌ من جهات البحث حول حياة الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام؛ وإنْ شئت التفصيل فعليك بهذه المصادر: الكافي: ٤٧٢/١؛ الهداية الكبرى: ٢٤٥ وما بعدها؛ إثبات الوصية: ١٨٣ وما بعدها؛ فرق الشيعة: ٣٢٢؛ المقنعة: ٤٧٣ وما بعدها؛ الإرشاد: ١٧٩/٢ وما بعدها؛ تهذيب الأحكام: ٧٨/٦؛ روضة الواعظين: ٢٠٧/١ وما بعدها؛ تاج المواليد: ٩٣ وما بعدها؛ إعلام الورى: ٥١٣/١ وما بعدها؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٢١٤/٤ وما بعدها؛ كشف الغمة: ١٥٤/٢ وما بعدها.

The Birth and Martyrdom of Imam Jafar bin Muhammad Al-Sadiq - Peace be upon him

Sheikh: Mohammad Baqir Malkian
Researcher and Professor at the Scientific Hawza / Qom Specialized in Islamic Kalam

Abstract

In this article, we research the birth of Imam Abi Abdullah Al-Sadiq - peace be upon him - and the date of his martyrdom - with the help of Allah and His strength - in two sections: As for his birth, Imam Abu Abdullah Jafar bin Muhammad Al-Sadiq - peace be upon him - was born on Friday, the seventeenth of the month of Rabi' al-Awwal, in the year eighty-three after the Hijra. As for the date of his martyrdom, it was on Monday, the ٢٥th of the month, in the year one hundred and forty-eight after the Hijra. And knowledge is with Allah, the Exalted: {And you were not given of knowledge but a little}. May Allah, the Most High, the Great, be truthful?

Keywords: Birth of Imam Al-Sadiq, Martyrdom of Imam Al-Sadiq, Rabi' al-Awwal, Shawwal.

الفصل الأوّل: تاريخ ولادته

والبحث حول تاريخ ولادة الإمام الصادق عليه السلام في هذا الفصل يقع في الأمور الآتية:

أ. سنته

إنّ الذي ورد في أكثر مصادر أصحابنا أنّ أبا عبد الله الصادق عليه السلام ولد سنة ثلاث وثمانين للهجرة[١]. وهكذا ورد في بعض مصادر العامّة أيضاً[٢]. وهذا مروي عن الإمام الكاظم عليه السلام[٣]، وكذا عن الإمام العسكري عليه السلام[٤].

فعليه هو المختار في سنة ولادة الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام. ولكن الذي ورد في كثيرٍ من مصادر العامّة أنّ أبا عبد الله الصادق عليه السلام ولد سنة ثمانين[٥].

---

[١] المقالات والفرق: ٧٩؛ فرق الشيعة: ٣٢٢؛ تاريخ أهل البيت: ٨١؛ الكافي: ١/ ٤٧٢؛ إثبات الوصية: ١٨٩؛ المقنعة: ٤٧٣؛ الإرشاد: ٢/ ١٧٩؛ عيون المعجزات: ٨٥، وفيه: روي؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٧٨؛ روضة الواعظين: ١/ ٢١٢؛ إعلام الورى: ١/ ٥١٤؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨٠؛ كشف الغمّة: ٢/ ١٥٥، وفيه: «قيل»، ٢/ ١٦٦؛ الدرّ النظيم: ٦٢١؛ العدد القوية: ١٤٧ـ ١٤٨، نقلاً عن المناقب، والكافي، والإرشاد، وكتاب عتيق، وكتاب مواليد الأئمةعليهم السلامو كتاب الدر؛ عمدة الطالب: ١٧٦؛ الدروس الشرعية: ٢/ ١٢.

[٢] مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٨٥؛ وفيات الأعيان: ١/ ٣٢٧؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٨٥، رشحات عين الحياة: ٣٠، تحفة الطالب: ٤٧، نسبوه إلى «قيل».

[٣] إثبات الوصية: ١٨٢، وفيه: روي عن العالم عليه السلام.

[٤] دلائل الإمامة: ٢٤٥.

[٥] : ١١٠، نقلاً عن البخاري في تاريخه؛ سير أعلام النبلاء: ٦/ ٢٥٥؛ وفيات الأعيان: ١/ ٣٢٧؛ الوافي بالوفيات: ١١/ ١٢٧؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٢٤٦؛ غاية النهاية في طبقات القراء: ١/ ٣٠١؛ تهذيب التهذيب: ٢/ ١٠٤ نقلاً عن الجعابي وغيره؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ١/ ٤٦١؛ شذرات الذهب: ٢/ ٢١٦؛ غربال الزمان في وفيات الأعيان: ١٣٧؛ رشحات عين الحياة: ٣٠؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ٢/ ١٦٥؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٨٥.

وهكذا ورد في بعض مصادر أصحابنا[١]. كما ورد هنا قولان آخران هما أسوأ حالاً منه:

١. ولد أبو عبد الله الصادقعليه السلام سنة ستّ وثمانين[٢].

٢. ولد الإمام الصادقعليه السلام ولد سنة ثمانٍ وثمانين[٣].

ولكن بيّنا في المقالة الأولى أنّ مخالفة المشهور لا سيّما مشهور أصحاب الإمامية في المسائل التاريخية صعب؛ فعليه لا يركن إلى هذه الأقوال التي تعارض المشهور في المقام.

ب. شهره

قال المحقّق التستري - رحمه الله -: القدماء لم يتعرّضوا لشهره[٤]. إلاّ إنّه قد اختلف الأمر في ذلك عند المتأخّرين على ما يأتي:

١. ولد الإمام أبو عبد الله الصادقعليه السلام في شهر ربيع الأوّل. وهذا مذكورٌ في مصادر أصحابنا[٥].

٢. ولد الإمام الصادقعليه السلام في شهر رمضان المبارك. وهذا مذكورٌ في بعض مصادر العامّة[٦].

ولا يخفى ما في القول الثاني من ضعف المصادر وقلّتها، فعليه المختار في المقام أنّ الإمام الصادقعليه السلام ولد في شهر ربيع الأوّل.

---

[١] تاج المواليد: ٩٣؛ كشف الغمّة: ٢/ ١٥٥، وجعله أصحّ القولين.

[٢] مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨٠، وفيه: و قالوا سنة ستّ وثمانين.

[٣] إحقاق الحق: ١٢/ ٢١٤، نقلاً عن نزهة الجليس.

[٤] رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١٥.

[٥]روضة الواعظين: ١/ ٢١٢؛ تاج المواليد: ٩٣؛ إعلام الورى: ١/ ٥١٤؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٧٩ـ٢٨٠؛ العدد القوية: ١٤٧، نقلاً عن المناقب؛ العدد القوية: ١٤٨، وفيه: قيل؛ الدروس الشرعية: ٢/ ١٢؛ المصباح للكفعمي: ٥١١؛ وصول الأخيار: ٤٢؛ مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد) ٣٦٠.

[٦] انظر وفيات الأعيان: ٣٢٧/١؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٨٥؛ رشحات عين الحياة: ٣٠.



ج. أيّ يوم من الشهر؟

إنّ المذكور في المصادر أنّ مولده عليه السلام في شهر ربيع الأوّل، إلاّ في تاريخ گزيده للمستوفي، فهو في يوم السابع عشر من شهر ربيع الأوّل[١]. إلاّ أنّ المستوفي ذكر ذلك في اليوم التاسع منه[٢]. ولكن لا يعتنى به، لتفرّده في ذلك وعدم استناده إلى مستندٍ معتبر.

نعم، من المحتمل وقوع التصحيف والسقط في مستنده، أي ورد في مستنده: «السابع عشر»، فسقط «عشر»، وصحّف «السابع» بـ«التاسع». ومنه يعلم الحال فيمن ذكروا أنّ مولد أبي عبد الله الصادق عليه السلام في ثامن شهر رمضان[٣].

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

قد اختلفت المصادر في تعيين يوم مولد أبي عبد الله الصادق عليه السلام والظاهر أنّ الذي يمكن الاعتناء به أنّ مولده عليه السلام يوم الجمعة[٤].

وأمّا ما ورد في مولده عليه السلام يوم الاثنين فلا يمكن الركون إليه، بل لم يعرف قائله، وإنْ ورد في بعض المصادر[٥]. وهكذا الحال في من ورد في بعض مصادر العامّة أنّ مولده عليه السلام يوم الثلاثاء[٦].

---

[١] روضة الواعظين: ١/ ٢١٢؛ تاج المواليد: ٩٣؛ إعلام الورى: ١/ ٥١٤؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٧٩ـ٢٨٠؛ العدد القوية: ١٤٧، نقلاً عن المناقب؛ العدد القوية: ١٤٨، وفيه: «قيل»؛ المصباح للكفعمي: ٥١١.

[٢] تاريخ گزيده: ٢٠٣.

[٣] انظر وفيات الأعيان: ٣٢٧/١؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٨٥؛ رشحات عين الحياة: ٣٠.

[٤] انظر روضة الواعظين: ١/ ٢١٢؛ تاج المواليد: ٩٣؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٢٧٩/٤ـ٢٨٠؛ العدد القوية: ١٤٧، نقلاً عن المناقب.

[٥] انظر روضة الواعظين: ١/ ٢١٢، تاج المواليد: ٩٣، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٢٧٩/٤ـ٢٨٠، العدد القوية: ١٤٧ نقلاً عن المناقب، وفي الجميع: «يقال».

[٦] انظر وفيات الأعيان: ١/ ٣٢٧؛ الأئمّة الاثنا عشر لابن طولون: ٨٥.

الفصل الثاني: تاريخ شهادته

نبحث في تاريخ شهادة الإمام الصادقعليه السلام في ضمن الأمور الآتية:

أ. سنته

قد اتّفقت مصادر الفريقين كما قال المحقّق التستري (رحمه الله)[١] على أنّ تاريخ شهادة الإمام أبي عبد الله الصادقعليه السلام في سنة ثمانٍ وأربعين و مائة[٢]. وهكذا ورد في نقلٍ صحيحٍ -على الأصحّ- عن أبي بصير[٣].

وهناك أقوالٌ أخر، وهي:

١. أنّه توفيّ الإمام الصادقعليه السلام سنة ستٍّ وأربعين ومائة[٤].

٢. أنّ تاريخ شهادة الإمام الصادقعليه السلام سنة سبعٍ وأربعين ومائة[٥].

---

[١] رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ٤١/١٢).

[٢] أمّا مصادر الإمامية فهي: فرق الشيعة: ٣٢٢؛ المقالات والفرق: ٧٩؛ تاريخ أهل البيت: ٨١؛ الكافي: ١/ ٤٧٢؛ الهداية الكبرى: ٢٤٧؛ إثبات الوصية: ١٨٩؛ المقنعة: ٤٧٣؛ الإرشاد: ٢/ ١٨٠؛ عيون المعجزات: ٩٤؛ دلائل الإمامة: ٢٤٦؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٧٨؛ روضة الواعظين: ١/ ٢١٢؛ تاج المواليد:٩٤؛ إعلام الورى: ١/ ٥١٤؛ جامع الأخبار: ٢٨؛ الخرائج و الجرائح: ٢/ ٦١٢؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨٠؛ كشف الغمّة: ٢/ ١٦١ و١٦٢؛ الدرّ النظيم: ٦٤٣؛ مجموعة نفيسة (المستجاد): ٣٠٢.
أمّا مصادر العامّة فإليك: الأنساب: ٨/ ٢٥١؛ صفة الصفوة: ٢/ ١١٧؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ٤٦؛ اللباب في تهذيب الأنساب: ٢/ ٢٢٩؛: ١١٠، نقلاً عن البخاري في تاريخه؛ وفيات الأعيان: ١/ ٣٢٧؛ الإعلام بوفيات الأعلام: ١/ ٩٣؛ الوافي بالوفيات: ١١/ ١٢٧؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٢٤٦؛ الوفيات (ابن قنفذ): ١٢٦ ـ١٢٧؛ عمدة الطالب: ١٧٦؛ غاية النهاية في طبقات القراء: ١/ ٣٠١؛ تهذيب التهذيب: ٢/ ١٠٤، عن خليفة و غير واحد؛ شذرات الذهب: ٢/ ٢١٦؛ غربال الزمان في وفيات الأعيان: ١٣٧؛ رشحات عين الحياة: ٣٢؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ٢/ ١٦٥؛ الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار القدسية): ٦٣/١؛الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٨٥؛ طبقات الصوفية: ١ ق٢٥٣/١.

[٣] الكافي: ١/ ٤٧٥، ح٧ .

[٤] المعارف: ٢١٥.

[٥] عمدة الطالب: ١٧٦، وفيه: قيل.

٣. أنّه استشهد الإمام الصادقعليه السلام سنة تسعٍ وأربعين ومائة[١].

ولكن لا يمكن الاعتناء بها؛ لتفرّدها، وعدم استنادها إلى مستندٍ معتبر.

ب. شهره

إنّ الذي ورد في كثيرٍ من مصادر أصحابنا كون ذلك في شهر شوّال[٢]. وكذلك قد ورد في بعض مصادر العامّة[٣]. ولكن قد ورد في بعض مصادر أصحاب الإمامية أنّ تاريخ شهادة الإمام الصادق عليه السلام شهر رجب[٤].

ولكن القول الأوّل بحسب كثرة المصادر واعتبارها هو الأقوى،؛ كما لا يخفى. بل لم نعرف للقول الثاني قائلاً غير الطبرسي -رحمه الله- كما يظهر من ملاحظة ما ذكرنا في الهامش السابق.

ج. أيّ يوم من الشهر؟

الشيء الغريب عدم ذكر يوم شهادة الإمام أبي عبد الله الصادقعليه السلام في المصادر المعتبرة، فإنّ الذين قالوا بكون ذلك في شهر شوّال أطلقوا القول في ذلك بلا ذكر أيّ يومٍ منه.

وأوّل من ذكر يوم شهادته في ٢٥ شهر شوّال هو محمّد رضا بن محمّد

[١] تحفة الطالب: ٤٧، وفيه: قيل.

[٢] انظر فرق الشيعة: ٣٢٢؛ المقالات والفرق: ٧٩؛ الكافي: ١/ ٤٧٢؛ شرح الأخبار: ٣٠٧/٣؛ المقنعة: ٤٧٣؛ الإرشاد: ٢/ ١٨٠؛ دلائل الإمامة: ٢٤٦؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٧٨؛ روضة الواعظين: ١/ ٢١٢؛ تاج المواليد:٩٤، وفيه: يقال؛ إعلام الورى: ١/ ٥١٤، وفيه: يقال؛ جامع الأخبار: ٢٨؛ الخرائج والجرائح: ٢/ ٦١٢؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨٠؛ كشف الغمّة: ٢/ ١٦٦؛ الدرّ النظيم: ٦٤٣؛ مجموعة نفيسة (المستجاد): ٣٠٢؛ الدروس الشرعية: ١٢/٢؛ وصول الأخيار: ٤٣.

[٣] انظر وفيات الأعيان: ٣٢٧/١؛ ؛ رشحات عين الحياة: ٣٢؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٨٥.

[٤] انظر روضة الواعظين: ١/ ٢١٢، وفيه: قيل؛ تاج المواليد:٩٤؛ إعلام الورى: ١/ ٥١٤؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨٠، وفيه: قيل.

مؤمن (من أعلام القرن الثاني عشر) في كتاب جنات الخلود[١]، وتبعه في ذلك البيرجندي [٢]، والشيخ النمازي الشاهرودي[٣]. وهو المختار في المقام؛ لأنّه أقوى من سائر الأقوال، وإنْ كان في النفس منه بعض الشيء.

كما أنّ العلامة المجلسي - رحمه الله - ذكر تاريخ شهادة الإمام الصادق عليه السلام في ١٥ شهر شوال[٤]. وهكذا حكي عن ابن روزبهان الخنجي[٥]. ولكن قال المحقّق التستري -رحمه الله- : لا عبرة به؛ لعدم الوقوف على مستندٍ له[٦].

إلّا إنّ الذين ذهبوا إلى أنّ الإمام الصادق عليه السلام توفيّ في شهر رجب ذكروا أنّه في النصف من شهر رجب[٧]. نعم، إنّ المستوفي ذكر أنّ ذلك في ٢٣ شهر رجب[٨].

د. أيّ يوم من الأسبوع؟

ذُكر في بعض مصادر أصحابنا أنّ الإمام الصادق عليه السلام توفيّ يوم الاثنين[٩].

---

[١] جنات الخلود: ٢٩.

[٢] انظر وقائع الشهر والأيام: ٢٠٧.

[٣] انظر مستدرك سفينة البحار: ٦/ ٤٦.

[٤] انظر بحار الأنوار: ١٠٠/ ٢١٠.

[٥] انظر ملحقات إحقاق الحقّ: ٢٨/ ٥٠٧.

[٦] رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٤١.

[٧].انظر روضة الواعظين: ١/ ٢١٢، وفيه: قيل؛ تاج المواليد: ٩٤؛ إعلام الورى: ١/ ٥١٤؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨٠، وفيه: قيل.

[٨] تاريخ گزيده: ٢٠٣.

[٩] انظر روضة الواعظين: ١/ ٢١٢، وفيه: قيل؛ تاج المواليد: ٩٤؛ إعلام الورى: ١/ ٥١٤؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨٠، وفيه: قيل.



فهرست المنابع والمآخذ

١. الأئمّة الاثنا عشر، محمّد ابن طولون، تحقيق صلاح الدين منجد، قم: الشريف الرضي.

٢. إثبات الوصية، عليّ بن الحسين المسعودي، قم، الأنصاريان، ط١، ١٤٢٦ هـ (١٣٨٤).

٣. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبرى (الشيخ المفيد)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بيروت، دار المفيد، ط٢، ١٤١٤.

٤. إعلام الورى بأعلام الهدى، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ربيع الأوّل، ط١، ١٤١٧هـ.

٥. الإقبال بالأعمال الحسنة، رضي الدين عليّ بن موسى ابن طاووس، تصحيح جواد القيّومي الأصفهاني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٤ هـ.

٦. الأنساب، السمعاني، تحقيق عبد الله عمر البارودي، بيروت، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٨ هـ (١٩٨٨ م).

٧. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (العلامة المجلسي)، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٨. تاج المواليد، الفضل بن الحسن الطبرسي، بيروت، دار القارئ، ط١، ١٤٢٢هـ.

٩. تاريخ أهل البيت نقلاً عن الأئمة عليهم السلام، محمّد بن أحمد ابن أبي الثلج بغدادي، تصحيح محمّد رضا الجلالي الحسيني.

١٠. تاريخ گزيده، حمد الله المستوفي القزويني، تحقيق عبد الحسين النوائي، طهران، أمير كبير، ١٣٦٤ ش.

١١. تنقيح المقال في أحوال الرجال، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، تحقيق: محيي الدين المامقاني، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

١٢. تنقيح المقال في أحوال الرجال (طق)، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، النجف الأشرف، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢ هـ.

١٣. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، تهران، دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٦٤ ش.

١٤. تهذيب التهذيب، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر العسقلاني، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٤هـ.

١٥. تهذيب الكمال، المزي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٦هـ.

١٦. جامع الأخبار، تاج الدين محمّد بن محمّد الشعيري، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية.

١٧. جنات الخلود، محمّد رضا بن مؤمن، ١٢٨٦ هـ.

١٨. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، أبو عبد الله محمّد بن جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الأوّل)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

١٩. دلائل الامامة، محمّد بن جرير الطبري، قم، مؤسسة البعثة، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٠. روضة الواعظين، محمّد بن الفتال النيسابوري، تحقيق السيّد محمد مهدى الخرسان، قم، منشورات الرضي.

٢١. سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط حسين الأسد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ.

٢٢. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح عبد الحي ابن العماد الحنبلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٢٣. شرح الأخبار، القاضي النعمان المغربي، تحقيق السيّد محمّد الحسيني الجلالي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤١٤هـ.

٢٤. عمدة الطالب، ابن عنبة، تصحيح: محمّد حسن آل الطالقاني، النجف الأشرف، منشورات المطبعة الحيدرية، ط٢، ١٣٨٠هـ.

٢٥. عيون المعجزات، حسين بن عبد الوهّاب، تصحيح محمّد كاظم الشيخ صادق الكتبي، النجف الأشرف، الحيدرية، ١٣٦٩هـ.

٢٦. فرق الشيعة، أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق محمد باقر ملكيان، قم، جامعة أديان، ط١، ١٣٩٥ش.

٢٧. قاموس الرجال، محمّد تقي التستري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٩ هـ.

٢٨. الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٥، ١٣٦٣ ش.

٢٩. كشف الغمة في معرفة الأئمة، أبو الحسن عليّ بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي، بيروت، دار الأضواء، ط٢، ١٤٠٥هـ.



٣٠. اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير الجزري، بيروت، دار صادر.

٣١. مجموعة نفيسة، عدّة من الأعلام، بيروت، دار القارئ، ط١، ١٤٢٢هـ (٢٠٠٢م).

٣٢. مسار الشيعة، محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ مهدي نجف، بيروت، دار المفيد، ط٢، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٣ م.

٣٣. المصباح، إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي، قم، دار الرضي، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٣٤. مصباح المتهجّد، أبو جعفر بن محمّد بن الحسن الطوسي، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، ط١، ١٤١١ هـ.

٣٥. المقالات والفرق، سعد بن عبد الله الأشعري القمي، تحقيق محمّد جواد مشكور، طهران، علمي فرهنگي، ط٢، ١٣٦١ ش.

٣٦. المقنعة، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، بيروت، دار المفيد، ط١، ١٤١٣هـ.

٣٧. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٧٦هـ.

٣٨. الوافي بالوفيات، الصفدي، تصحيح أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٣٩. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تصحيح إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة.

٤٠. الهداية الكبرى، الحسين بن حمدان الخصيبي، بيروت، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر، ط٤، ١٤١١هـ.

نقد الإلحاد المعاصر

(الحلقة الثانية)

الشيخ علي ديلان(*)

*باحث واستاذ في الحوزة العلمية / النجف الأشرف

الملخّص

استعرض البحث في الحلقة الأولى تحليلاً ونقدًا للرؤية الإلحادية في الزمن الراهن، من جهة المناشئ والارتكازات المعتمدة لديهم، ومناقشتها بصورةٍ موضوعيةٍ بعيدةٍ عن الانحياز لهذه الجهة أو تلك. وفي هذه الحلقة يأتي على أهم الأفكار المطروحة من قبل قادة الإلحاد المعاصرين من قبيل هوكنج ودوكنز، مع بيان بعض الموضوعات المتعلقة بها، مثل الداروينية نظرية التطور، والانفجار العظيم ، ومشكلة الشر، ونفي البديهيات، آخذا بنقدها وبيان تهافتها برؤية علمية موضوعية.

الكلمات المفتاحيّة :الانفجار العظيم، البيضة الكونية، التطور، الشر، داروين، هوكنج، دوكنز .

“Critique of Contemporary Atheism”
(Episode Two)

Sheikh: Ali Dilan Researcher and professor at the Scientific Hawza / Najaf Al-Ashraf. Specialized in verbal and Philosophy of Religion

Abstract

The research in the first episode presented an analysis and critique of the atheistic vision in this era, in terms of origins and the foundations they rely on, and discussed them objectively, away from bias towards this side or that. In this episode, it comes to the most important ideas proposed by the leaders of atheism in recent times, such as Hawking and Dawkins, with a statement of some related topics, such as Darwinian theory of evolution, the Big Bang, the problem of evil, and the denial of self-evident truths, taking its critique and showing its inconsistency with an objective scientific vision.

Keywords: Big Bang, Cosmic Egg, Evolution, Evil, Darwin, Hawking, Dawkins.

نقاط حرجة في التفكير الإلحادي

إنّ الاتجاهات والأفكار الخاطئة تعيش جملةً من التناقضات أو التهافت الداخلي، ذلك أنّها إما أنْ تتناقض مع أفكارٍ مسلمةٍ أو تتناقض داخليًا مع متبنيات يعتقدون بها. وهذا بخلاف الأفكار الصحيحة فلأنّها تعتمد على الحجة الصحيحة فهي لا تتناقض إلّا مع الأفكار الخاطئة، فإنّ صراط الحقّ هو صراطٌ واحدٌ أمّا الصراط الخاطئ فمتعدد، فمثلاً إنّ المثلث عندما تكون مجموع زواياه يساوي (١٨٠) درجة، وهذه قضيةٌ حقّةٌ صائبةٌ فإنّ ما عداها من القضايا من قبيل أنّ مجموع زواياه يساوي (١٦٠) درجة، أو (١٩٠) درجة، أو غير ذلك تمثّل قضايا خاطئة، وكما ترى أنّها قضايا متعددةٌ وكثيرةٌ، بينما لو لاحظنا القضية الصادقة لوجدناها قضيةً واحدةً لا يقبل الحق غيرها، بمعنى أنّها لا تكون النتيجة في يوم بهذا الشكل، وفي يوم آخر تكون بشكلٍ آخر، فزوايا المثلث تساوي فقط (١٨٠) درجة، ولا تقبل درجةً غيرها.

إذًا، الصراط الحقّ صراطٌ واحدٌ، أما الصراطات الخاطئة فمتعددة، وهذا واضحٌ منطقيًا، فإنّ الأفكار الحقّة لا يمكن أنْ تصطدم مع أفكارٍ حقّة، بل الحقّ ينسجم دائمًا مع ما هو حقّ انسجامًا كاملاً، كما إنّ المبرهنات الإثباتية السليمة للفكرة الصحيحة يجب ألّا تتناقض مع مبرهناتٍ إثباتيةٍ سليمةٍ أخرى، بينما الأفكار الخاطئة فلأنّها تعبيرٌ عن شيءٍ غير واقعيّ، ومزيف فمن الطبيعي أنْ تتناقض مع أفكارٍ أخرى في داخل ذهنية الباحث الواحد أو أفكار أخرى هي بديهيات العقل البشري.

وما نريد أنْ نصل إليه في هذه المقدمة، هو أنّ الإلحاد المعاصر يبتلى بتناقضاتٍ وازدواجيةٍ في تبني الأفكار، وهو من هذه الناحية على حد كلّ فكرةٍ خاطئة، كما سيتبين ذلك.

ثم، إنّ عموم الأفكار سواء كانت حقّةً أم خاطئة، تواجه نوعين من الإشكاليات:

الأول: نوع من الإشكاليات يمكن التعبير عنها بأنّها (إشكاليات اعتيادية)، وهي إشكالياتٌ متوقعةٌ ومترقب ظهورها وتوجهها على كلّ فكر، ولا يخلو فكرٌ مهما كانت قوته وسلامته من الابتلاء بهذا النوع من الإشكاليات، فإنّ البشر وبمقتضى اختلافهم في درجة الإدراك وسعة العلم وجودة الفهم، وكذا اختلافهم الاجتماعي والتربوي وغير ذلك. يختلفون أيضًا في قبول الأفكار والقناعة بها. وعادةً ما نجد أنّ الفكر الذي يواجه هذا النوع من الإشكاليات، له القدرة عن الاجابة عنها.

الثاني: نوع من الإشكاليات التي تمثّل نقاطًا حرجةً للفكر الخاطئ بحيث يتهاوى عندها ذلك الفكر ويفتقد المكنة من الإجابة عليها، وإنْ أُوتي ما أُوتي من البيان والحجة، وهذا النوع من الإشكاليات هو الذي يطيح بالأفكار، ففرقٌ بين إشكاليةٍ تتوجه إلى بعض التفاصيل التي يمكن أنْ يجاب عنها أو ينتهي كلّ شخصٍ إلى قناعته الخاصة، وبين إشكاليةٍ تؤدّي بأصل الفكر، وتمثّل نقطةً حرجةً بالنسبة إليه، بنحو تجد الفكر صامتًا إزاءه لا يستطيع جوابًا.

إنّ النوع الثاني (الإشكاليات الحرجة) هو ما نريد أنْ نستعرضه ونوجهه إلى الإلحاد، وسوف ترى أنّ الملحد عاجز تمامًا عن الجواب عنها، وإذا ما قدر أنْ يجيب فإنّما يجيب بما هو أسوأ من أصل الفكرة التي يعتقدها.

النقاط الحرجة

النقطة الأولى: (الجواب عن سؤال: من- أو- ما) المسؤول عن انبثاق الشرارة الأولى لبداية الكون؟ فعندما يكون الكون له بداية وأنّ له عمرًا محدّدًا فهذا يعني أنّه لم يكن موجودًا ثُمّ وجِد، كان عدمًا صفريًّا، ثم صار ماثل الوجود، وهنا يُطرح



السؤال الآتي: كيف حصل البروز والظهور إلى الوجود؟ ومن كان مسؤولاً عن الانبثاق، بنحوٍ اتّصف بالوجود بعد أنْ كان لا شيء مطلقًا؟!

وقبل الجواب عن هذا السؤل، ننبه إلى أنّ هناك نقاطًا مشتركةً بيننا وبين الملحد، ونركز هنا على اثنتين منها:

الأولى: إنّ الإلهي والملحد يعتقدان بالمعطيات العلمية وبالمنهج العلمي الذي يتمثّل بخطواتٍ ثلاثٍ قد ذكرت سابقًا وهي الملاحظة والفرضية والاختبار. فكلاهما يؤمن بالقضايا العلمية لا سيّما التي حصل منها التأكد ووصل إلى درجة الحقيقة العلمية.

الثانية: من المشتركات أيضًا بين الإلهي والملحد أنّه لا يمكن التسوية بين الوجود والعدم، أعني أنّه لايمكن أنْ يوجد شيءٌ من العدم الصفري، وهذا في الحقيقة محلُّ اعتقادِ عامّةِ الملاحدة، قدماءً ومحدثين، فإنّ خروج الكون من العدم الصفري يعني ببساطة أنّ (١=٠) حيث يمثّل الصفر العدم الصفري ذاته، ويمثّل الواحد الوجود عينه.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّه على أساس النقطة الأولى، يتوجب على الإلحاد الذي يدعي أنّه مع العلم ومع المنهج العلمي أنْ يعتقد بأنّ الكون له بدايةٌ وفق ما يقرّره العلم الذي ينصّ على أنّ هناك انفجارًا عظيمًا قد حصل قبل(١٣,٧) مليار سنة، أي إنّه وقبل هذا التحديد الزمني لم يكن هناك كونٌ أصلاً، بل كان هناك الصفر والعدم، وفي الحقيقة إنّهم يؤمنون بذلك.

وهنا يأتي دور الإشكال، فإنّه وبحسب النقطة الثانية من عدم إمكان التسوية بين الوجود والعدم، وإنّ العدم لا يصلح بحال أنْ ينتج الوجود، كيف للملحد أنْ يفسّر خروج (النقطة المفردة) التي هي بداية الكون وأوّل الانفجار العظيم من العدم الصفري؟ كيف يمكن إثبات أنّ الواحد يساوي صفرًا؟ إنّ هذا يصطدم جدًّا

مع ما يتعقدون به من جهة، ومع مسلمات الذهن البشري من جهةٍ أخرى.

في حين أنّ الإلهي لا يواجه إشكالية من هذا القبيل، فإنّ الكون الذي لم يكن موجودًا ومن ثم وجد إنّما تأتي وجوده من وجودٍ آخر، وإذا أردنا أنْ نرمز إليه رياضيًا فيمكن لنا أنْ نرمز إليه برقمٍ واحدٍ مثلاً فتكون المعادلة (١=١) وهي معادلةٌ صحيحةٌ تمامًا.

هذه الإشكالية تمثّل نقطةً حرجةً في التفكير الإلحادي، فإنّه قبل الانفجار العظيم، لا مادة لا طاقة لا زمان لا مكان. لأنّ هذا هو شأن العدم، يحدّثنا أحد كبار الملاحدة (ميتشيو كاكو) عن هذه المرحلة :» لم يكن هناك شيء في البداية لا مكان ولا زمان ولا مادة ولا طاقة»[1] فهم - إذًايعترفون بأنّه لم يكن هناك شيءٌ أصلاً؛ ولذا حاولوا في هذه المرحلة ومنهم (ميتشيو كاكو) افتراض بعض المبادئ الكمية، ولا نريد الخوض في حقيقة تفسير هذه المبادئ ولكن سوف نعبّر عنها بالقوانين أو الحالات الفيزيائية الكوانتية، التي تجعل العدم حسب تعبيره أمرًا غير مستقر، وهذه المحاولة أسوأ من فكرة (خروج الشيء من العدم)، فإنّ التعبير بالعدم غير المستقر تعبير متناقض، إذ كيف تفترضه عدما وفي الوقت نفسه تجعله أمرًا غير مستقر؟! إنّ عدم الاستقرار من خصائص الموجود المادي كأنْ يقال: إنّ الالكترون غير مستقر أو إنّ الجاذبية غير مستقرةٍ أو نحو ذلك، ولا يمكن أنْ يكون حالةً أو صفةً في عدم.

ثم، كيف تفرضون قانونًا من دون أنْ تكون هناك مادة؟ فإذا ما افترضنا أنّ هناك قوانين قبل الانفجار العظيم فلا بد أنْ تفترضوا أنّ هناك مادةً وإلا فليس القانون شيئًا موجودًا بمعزلٍ عن حقيقةٍ وجوديةٍ ماثلة.

إنّ افتراض القانون يلازم افتراض أنّ هناك شيئًا، وأنّ افتراض العدم الصفري يلازم أنّ هناك لا شيء أصلاً. وهذا التهافت والتناقض مثّل نقطةً حرجةً في

[١]كاكو، ميتشيو: رؤى مستقبلية، ص٤٤٧-٤٤٨.



التفكير الإلحادي؛ ولذا فإنّ (بول ديفيز)، و(جون جريبين)، وهما من أصحاب الاختصاص نقد كلّ منهما هذا الطرح ولم يقبلا به البتة، وقالا: إنّ الفيزياء غير قادرةٍ على تفسير نشوء الكون[١].. وقرّرا أنّ الاختصاص المناسب للحديث عن هذا الموضوع هو الفلسفة والأديان، أمّا الفيزياء فإنّها عاجزةٌ عن توضيح ذلك؛ لأنّ الفيزياء كعلمٍ من العلوم لها موضوعٌ وهو الذي يمثّل محور أبحاثها، وهذا الموضوع هو (المادة والطاقة)، وحيث لا مادة ولا طاقة قبل الانفجار العظيم فلا كلمة لعلم الفيزياء.

كذلك ينقل عن (آرثر ادينجتون) وهو من علماء الفيزياء قوله:» فكرة أنّ الطبيعة ظهرت فجأةً تبدو لي محرجة»[٢]، هؤلاء العلماء لا يتحدثون وفق خلفياتٍ مؤدلجةٍ وإنّما يتكلّمون حسب المعطى الفيزيائي البحت. وكذا ينقل في كتاب (رحلة عقل) عن (انتونيو فلو) أنّ من أسباب تركهالإلحاد هي فكرة النشوء من العدم.

وبعبارةٍ واضحة: إنّ القانون سواء كان الجاذبية أم أيّ شيءٍ مفروض، يجب ألاّ يُفرض إلاّ مع فرض وجود شيءٍ ماديّ وإلاّ فلا قانون في الفراغ (اللاشيئية)؛ ذلك لأنّ القانون ليس شيئًا وجوديًا بمعزلٍ عن المادة، بل ما هو إلاّ سلوك المادة، إذ يلاحظ العلماء هذا السلوك في الوجودات الطبيعية، ويصاغ على أساسه القانون لا أنّ القانون متقدّم وجودًا على المادة. وعلى هذا الأساس قامت الرياضيات الفيزيائية وتمكّن العلماء من التنبؤات عمّا يحصل للجسم المادي مستقبلاً، وما ذلك إلاّ لأنّ السلوك الذي يسلكه الجسم كان سلوكًا محدّدًا وليس فوضويًا، ولذا يمكن القول: إنّ العالِم إذا ما أحاط بجميع الشرائط والأسباب فإنّه من الممكن أنْ يكشف عمّا يتّجه نحوه الجسيم؛ وذلك بمساعدة القانون والذي هو ليس إلاّ

[١]بول ديفيز وجون جريبين: أسطورة المادة؛ صورة المادة في الفيزياء الحديثة ،١٣٩ ص.

[٢] راجع: شريف، عمرو: رحلة عقل، ٢٠١١.

سلوك المادة.

ثم، هنا إشكاليةٌ أخرى يمكن أنْ نوجّهها إلى الملحد، وهي: أنّ الملحد حسب المفروض يؤمن بالمنهج العلمي وخطواته المشار إليها سلفًا،ولنا أنْ نتساءل: كيف تمت له الملاحظة والرصد لبداية الكون ومن ثَمّ افترض الفرضيات، وذكر أنّ قبل الانفجار العظيم كانت هناك قوانين مثلاً؟ فهل لاحظ تلك المرحلة وشاهدها بالحس؟! اللهم إلاّ أنْ يدّعي الملحد بما تقدم ذكره من أنّ مفهوم الملاحظة لا يراد به خصوص المشاهدة الحسية المباشرية بل هو أعمّ من ذلك، وحينئذٍ سوف تتوجه فرضية الإله الماورائي.

النقطة الثانية (بداية الحياة): ولا أريد من بداية الحياة الحديث عن فرضية التطور الدارونية، فإنّ هناك مرحلتين، يتوجب التمييز بينهما وكثيراً ما يقع الخلط فيهما، وهما:

الأولى: مرحلة الانتقال من المادة غير العضوية إلى المادة العضوية، من الكون الفيزيائي إلى الوجود البيولوجي، من الجماد إلى الحياة؟ وهذه المرحلة سابقة لمرحلة التطوّر الداروني.

الثانية: مرحلة الانتقال من المادة الحية إلى مادةٍ حيةٍ أخرى أكثر تعقيدًا حسب فرضية التطوّر الداروني.

والنقطة التي نريد الحديث عنها هنا، والتي تمثّل فكرةً حرجةً على الملاحدة هي المرحلة الأولى، المُعبرّ عنها في الاصطلاح البيولوجي بـ (التخلق التلقائي)، وكيفية نشوء الحياة من المادة غير الحية.

هذا الانتقال ينبغي أنْ يخضع لظروفٍ معقدةٍ وشروطٍ مكثفة، يعرفها علماء الأحياء، وهم فعلاً مختلفون في حقيقةٍ وكيفيةٍ الظهور والتخلق التلقائي، إذ يحتاج هذا النحو من التعقيد إلى ظروفٍ معقّدةٍ جدًا لا يستوعبها عمر الأرض



بتمامه، وقد صرّح بذلك كبار الملاحدة من قبيل (ريتشارد دوكنز)، وعندما سأل عن تفسير الحياة مع اعترافه بعدم استيعاب عمر الأرض لظهور الحياة، قال: لعله هناك كائنات فضائية هي التي زرعت الحياة في الأرض، وبعبارةٍ أخرى: إنّ الحياة الأولى لم تنشأ من الأرض وإنّما جاءت من مكان آخر وموجوداتٍ حيّةٍ غير أرضية. وكما يلاحظ أنّ هذه الخيالات والأوهام إنّما تُصنع وتُصدَّر بعدَ ضيق الخناق والمكابرة على الحقيقة المستطيلة على تمام الوجود بكل تفاصيله.

وأيًّا كان، فإنّ الإلحاد يواجه عقبةً لم تُعالج بعد في منظومته الفكرية، وهي في إعطاء تفسيرٍ معقولٍ علميًّا لنشأة الحياة من المادة غير الحية، بل يواجه العلماء صعوبةً بالغةً في اكتشاف الآلية التي كانت سببًا في هذا الانتقال، وأهل الاختصاص يعلمون ذلك جيدا، ذلك أن هذه الحالة الانتقالية هي حالة معقدة جدا، إذ كيف نتجت من المادة الفيزيائية والتفاعلات الكيميائيةالتي هي مجرد عناصر طبيعية صامتةالمادة العضوية الحية؟!!. أوجب هذا جدلًا بين العلماء، وإحراجًا بالنسبة إلى الملاحدة. والسبب في هذه الصعوبة هو أنّ المادة الفيزيائية وفق الوضع الذي تعيشه الأرض منذ بداية تكونها إلى زمان ظهور الحياة لم تكن صالحةً أبدًا لأنْ تكون سببًا في النشأة الحياتية.

ومن هنا طُرحت عدة فرضيات، تهدف إلى تفسير ذلك، بعد اقصاء الفرضيات الإلحادية القديمة الزائفة والتي تقرر أنّ الحياة نشأت عن طريق الصدفة، فإنّ عموم ملاحدة هذا الزمان يعتقدون جزمًا أنّه لو كان الأمر كما وصف قديمًا وإنّ الحياة ظهرت بشكلٍ دفعي لكان احتمالية فرضية الإله هو الراجح.

الفرضيات المفسرة

وعلى كلّ حال، فهناك فرضياتٌ حديثةٌ طرحت لتفسير هذه المعضلة، نذكر منها:

الفرضية الأولى: من دون أنْ نتعمق في تفصيلهاطرح في عشرينيات القرن العشرين العالم الروسي (أوبارين)، والبريطاني (جون هالدون) فرضيةً أرادا بها تفسير نشأة الحياة، مفادها: أنّ في الجو الأولي للأرض كان هناك برق مكثّف، وغازات معينة - غير غاز الأوكسجين، وأنّ البرق مرّ عبر الغازات فكوّن بطريقةٍ ما (وحدات البناء الكيميائية للحياة - لا وحدات الحياة) وحسب الفرض أنّ هذه الغازات خاليةٌ من غاز الاوكسجين.

وفي خمسينيات القرن العشرين أُجريت تجربة (يوري ميلر) التي تهدف إلى تصحيح فرضية (أوبارين - هالدون) من أجل أنْ تنقلها من مستوى الفرضية إلى مستوى النظرية المحقّقة تجريبيًا، وهي في أصلها أطروحة دكتوراه قدّمها الطالب (ميلر)، وأشرف عليها أستاذه (يوري)، وتفيد هذه التجربة أنّ بعض الوحدات البنائية للحياة - لا الحياةتنتج عبر تمرير شرارةٍ كهربائيةٍ من خليط من الغازات، وعدّا هذه التجربة محاكيةً للجو الأولي للأرض، أي قبل(٣,٥) مليار سنة!!، إذ أحضرا غازاتٍ مماثلةً لذلك الجو الأولي، وبدل البرق مرروا طاقةً كهربائيةً، فنتجت بعض الوحدات البنائية للحياة، لا الحياة.

وفي الحقيقة، هناك مشكلةٌ في كلّ من الفرضية والتجربة. أمّا المشكلة في الفرضية فهي على ما أوضحه العلماء المختصون ونحن نبينه بنحوٍ مبسّطٍ بالقول: نحن نعيش الآن في هذا الجو الأرضي المعاصر ونسبة الأوكسجين فيه ٢١٪ مع أنّ الأوكسجين الذي هو ضروري للحياة وإنتاج الطاقة، هو في واقع الأمر - باتفاق علماء الحياة مفسدٌ جدًّا في صناعة المركبات العضوية، فالأوكسجين له



دورانِ إذا صح التعبيردورٌ ايجابيّ للحياة وذلك بملاحظة أننا نتنفس الأوكسجين، ونستفيد منه في إنتاج الطاقة، ويجعلنا نستمر في الحياة. ودورٌ سلبيّ وذلك في صناعة المركبات العضوية والحياة، فمثلاً في مقام صناعة الخلية لا بدّ ألّا يكون هناك أوكسجين موجودًا، وإلا فسدت عملية إنتاج الحياة، ومن أجل ذلك فإن الخلايا عندما تنتج خلايا أخرى تُقصي الأوكسجين في عملية الإنتاج، حيث تزيح بعض أجزاء الخلية الأوكسجين في عملية التصنيع الحيوي، وهذا أمرٌ معروفٌ في علم الحياة.

ومن هنا، واجهت الفرضية مشكلة في مرحلة الجو الأولي للأرض، فهل فعلا كان خاليا من الأوكسجين أو كان هناك نسبة منه فيحول دون التصنيع الحيوي؟ فإنه إذا ما افترضنا وجود الأوكسجين فيستحيل وجود الحياة، ممّا اضطرّ أصحاب الفرضية أنْ يقولوا: إنّ الجو الأولي للأرض لم يكن مشتملاً على غاز الأوكسجين الحر، وإنّما كان مليئًا بغاز الميثان والأمونيا وغيرها. وإلّا فلو مرّ البرق بغاز الميثان مع وجود الأوكسجين فسوف يؤدّي هذا إلى الاحتراق فلا تحصل عملية إنتاج.

وقد ناقش عددٌ كبيرٌ من العلماء هذه الفرضية وتلك التجربة، وخَلُص العلماء إلى أنّ التجربة لا تحاكي أبدًا الجو الأولي للأرض؛ لأنّه كانت بانتظارهم مفاجأةٌ ليست بصالح الفرضية ولا التجربة، وهي أنّ الأوكسجين فعلاً كان موجودًا في ذلك الجو القديم، نعم الذي نجهله إنّما هو نسبة وجوده بالقياس إلى باقي الغازات الأخرى. يقول (جون كوهين)وهو من علماء الحياةفي مجلة (العلوم): « نبذ كثيرٌ من الباحثين اليوم في أصل الحياة تجربةَ عام ١٩٥٢م؛ لأنّ الجو الأولي للأرض يختلف تمامًا عن الجو المصطنع في تجربة (يوري ميلر) »[١]. وكأنّهم اختاروا بعناية دقيقة غازاتٍ معينةً واستبعدوا غازاتٍ أخرى، ونزعوا الأوكسجين ومرّروا شرارةً كهربائية.. وبعد ذلك لم توجد الحياة وإنّما توجد مركبات إذا ما توفرت أجوا مناسبة، وتحقّقت شرائط وظروفٌ معقدةٌ سوف تنتج كائنًا وحيد

[١]راجع كتاب: ويلز، جوناثان: أيقونات التطور؛ علم أم خرافة، ترجمة: د. موسى إدريس ود. أحمد ماحي ود.محمد القاضي، ط١، دار الكاتب للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.

الخلية بسيطًا بقدرٍ كبيرٍ من البساطة إلى حدٍّ يفوق الخيال.

وقد ذهب كثيرٌ من علماء البيوكيمياء إلى أنّ تجربة (يوريميلر) حتى لو كانت محاكيةً للجو الأولي للأرض فإنّها لم تنتج سوى بعض المركبات التي ليس لها إمكانية إنتاج الحياة؛ ولذا فقد أُستبعدت الفرضية في مجال البحث العلمي الحديث، ممّا دفع ببعض الباحثين للبحث عن فرضياتٍ أخرى.

واللافت أنّ الملاحدة في هذا الزمان لا سيّما بسطائهم وعوامهم ما زالوا يطرحون هذه الفرضية رغم اتفاق المختصين على بطلانها، أو على الأقل أنّ معظمهم حكم بفشلها. بل قد يطرح ذلك أكابر الملاحدة رغم علمه ببطلانها، وبالنسبة للمتلقي البسيط عندما يسمع بهذا الطرح أو يجده في كتاب، يتصور أنّ هذا هو منتهى البحث العلمي.

الفرضية الثانية: وهي من ناحية التقبل العلمي أكثر صعوبةً من الأولى، حيث تقرر أنّ المسؤول عن نشأة الحياة هو الـ (آر أن أي)، وهو مركبٌ يشبه الـ (دي ان اي) كيميائيًا، ومن الناحية الوظيفية، تستخدمه كلّ الخلايا في عملية تصنيع البروتينات الداخلة في المادة الحية.

والغريب في هذه الفرضية، أنّه لم يفسر أحدٌ كيف وجِدَ الـ (آر ان اي) أصلاً قبل وجود الخلايا التي يصنع فيها؟! فإنّ الـ(ار ان اي) حتى يكون مسؤولاً عن صنع البروتينات يتوجب أنْ يكون في مادةٍ حية. ومن هنا رفض العلماء هذه الفرضية لاحتياج الـ (آر ان اي) للمادة الحية أساسًا.

ثم، كيف وجد الـ (آر ان اي)؟ جاء في كتاب (أيقونات التطور) للدكتور (جوناثون ويلز): « لم يُفسّر أحدٌ كيف وجد الـ (آر ان اي) قبل وجود الخلايا الحية التي يصنع فيها ؟». وينقل عن بعض علماء البيوكيمياء « إنّ جزيء الـ (آر ان اي) ليس مرشحًا مقبولاً ليكون وحدة البناء الأولية للحياة، وعليه فالراجح أنّه لم

يوجد منه كميات ذات بالٍ في الأرض القديمة، وحتى لو أمكن وجود جزيئات الـ (آر ان اي) فإنها لن تدوم طويلا في ظل الظروف التي مرت بها الأرض في طورها المبكر؛ لأنّ الـ (آر ان اي) حتى يوجد ويبقى لا بد أنْ تحتضنه مادةٌ حيةٌ لا أنّه يصنع الحياة». ومن هنا يستنتج بعض علماء البيوكيمياء الذي نقل عنهم في كتاب (أيقونات التطور) أنّ التفسير الأكثر منطقيةً هو أنّ الحياة لم تبدأ بالـ (آر ان اي).

ومن ثم يقول (جونثان ويلز): بالنسبة إلى رواية الـ(آر ان اي) تصل إلى طريقٍ مسدود، وهذا كما حدث في الفرضية السابقة، فإنّ الباحثين في أصل الحياة قد عجزوا عن شرح كيفية تكون وحدات البناء الجزيئية للحياة على سطح الأرض. ومن ثم يقول: وحتى لو نجحوا في اكتشاف أصل وحدات البناء فسيبقى أصل الحياة غامضًا، إذ يستطيع الكيميائي أنْ يخلط كلّ الوحدات الكيميائية البنائية للحياة في أنبوب اختبار فإنّه لن نحصل على خليةٍ حيةٍ، فمعضلة أصل الحياة عسيرةٌ للغاية، لدرجة أنَّ بعض العلماء كالباحث الألماني (كلاوس دوز) عام ١٩٨٨ يقول : إنّ النظرية الحالية عبارةٌ عن مخططٍ للجهل لا يقدّم أي تبصراتٍ جديدةٍ حول العملية التطورية، ومن المرجح أنّ هذا الجهل سيمكث.

وعليه، فإنّ معضلة أصل الحياة هي معضلةٌ كبيرةٌ، لم يتمكن العلماء من إعطاء تفسيرٍ معقولٍ لها، فوجد الملحد نفسه في مأزقٍ وإحراجٍ تجاه هذه المسألة، حتى (دوكنز) استبعد نشأة الحياة في ظلّ تلك الظروف الأرضية، واحتمل أنّ الموجودات الفضائية هي من زرعت الحياة على هذه الأرض، وافترضوا بعض الأساطير والخرافات حول قصة الحياة الأولى.

ونحن بدورنا نتساءل عن أصل وجود الكائنات الفضائية، فإنّه لم يتحقّق إلى الآن ثبوت الحياة على غير كوكب الأرض وفق الوكالات الفضائية الرسمية. ولو سلمنا أنّ هناك كائناتٍ فضائيةً فمن أثبت أنّ هذه الكائنات تملك من المقدرة العلمية بنحوٍ تصنع الحياة مثلاً؟ إذ من الممكن أنّ هذه الكائنات المشكوك

وجودها أصلاً قد جلبوا حياةً جاهزةً في كوكبهم إلى الأرض، لا أنّه قد تم تصنيعها من قبلهم. ثم من قال: إنّ لديهم تطورًا علميًّا فائقًا إلى الحد الذي تكون عندهم مركباتٌ فضائيةٌ غير متناهية السرعة وتقاس بسرعة الضوء؟ وأيضًا، يقال: إنّ هذه الكائنات كيف وجدت أصلا؟ هذه فرضياتٌ أشبه بالخرافات من كونها فرضياتٍ علمية.

النقطة الثالثة: إشكاليةٌ ترتبط بفرضية التطور الأحيائي الداروني، وهذه الفرضية لها صياغات متعددة، وهي على العموم تقرّر أنّ الأحياء الناضجة المنتشرة فعلاًمن انسان وغيره جميعًا قد نشأت من أصلٍ واحدٍ أو أصولٍ محدودة، وهذا يكون عبر التدرج الزمني الطويل، وكلما توغلنا في القِدم كانت الأحياء السلف أبسط إلى أنْ تصل إلى الأحياء البسيطة جدًّا، كتلك الوحيدة الخلية مثلاً، وهكذا.

وهنا حاول الملاحدة أنْ يفرضوا تناقضًا بين فكرة الألوهية وفرضية التطور، بزعم أنّ وجود الكائنات الحية بالشكل الذي نشهده فعلاً ليس من صنع إلهٍ ذكي وإنّما من فعل التطوّر الداروني.

وقبل بيان رأي بعض أهل الاختصاص في هذا الشأن، لا بدّ أنْ نُذكّر بأنّ فرضية التطور حتى على تقدير التسليم بها فهي لا تتنافى مع فكرة الإله الذكي، وأنت إذا تتبعت أكثر القائلين بفرضية التطور تجدهم من العلماءالإلهيين، دينيين أو ربوبيين، فإنّه لا توجد ملازمةٌ بين الاعتقاد بالتطورية وإنكار الإله الصانع كما يوهم كلام الملاحدة المتلقي الساذج، بل وجدنا بعض القائلين بالتطور ممّن جعل هذه التطورية أحد الأدلّة على وجود المصمم الذكي بدعوى أنّه هو الذي أبدع في هذا الخلق وأودع فيه آلية التدرج الدقيق من الأبسط إلى الأعقد.

وأيًّا كان، فهناك عقباتٌ تحول دون الاعتقاد بفرضية التطور، نذكر منها: ما يُعبرّ عنها بمشكلة أو معضلة (الانفجار الكامبري) الذي يخالف فكرة التدرج من الأبسط إلى الأعقد، إذ وجد العلماء أنّ السجل الأحفوري للأرض لا يتناسب مع

التطورية المذكورة؛ لأنّهم وجدوا في طبقةٍ من الأرض أنّ هناك كائناتٍ بسيطةً وحيدة الخلية، والتي قالوا عنها: إنّها البدايات الأولى للكائنات الحية، وأمّا في الطبقة التالية لها فالمفروض وفق فرضية دارون أنْ تكون هناك كائناتٌ حيّةٌ أعقد من الأولى بشيءٍ يسيرٍ جدًّا وهكذا. فالكائنات الأبسط تكون في الطبقات الأدنى، والكائنات الأعقد تكون في الطبقات الأعلى، وما بينهما يكون التدرج، ولكن المشكلة الكبيرة أنهّم وجدوا في العصر الكامبري كائناتٍ ناضجةً وضخمةً مع أنّها مسبوقةٌ بطبقةٍ تشتمل على كائناتٍ بسيطةٍ ودقيقةٍ جدا، ووجدوها في بقع من الأرض متعددة لا في بقعة واحدة فحسب، فكيف حصل الانتقال من كائن وحيد الخلية إلى كائن ناضج كبير على حد كائنات هذا الزمان؟ وقد تحدث عن هذه الإشكالية بتفصيل كتاب (ايقونات التطور) فراجع. ومن علماء الأحياء الملاحدة من قبيل (ريتشارد دوكنز) قد اعترف صراحة بهذه المشكلة. وألّف عالم الأجنة السويدي (سورين لوفتروب) كتابًا بعنوان (الدارونية تفنيد الأسطورة)، وقد وصفها بأنّها (أكبر خدعة في تاريخ العلم)، وكتب عالم الأحياء المجهرية (ميشيل دانتون) كتابًا ينتقد فيه الدارونية بعنوان (التطورية في مأزق)، وكذلك عالم الأحياء (مايكل بيهي) أصدر كتابه (صندوق دارون الأسود)، وما إلى ذلك.

ومن الطرائف أنّ بعض المتشدّدين التطوريين حاول تزييف الحقائق من أجل دعم الدارونية، وأكبر المخادعين في هذا الشأن هو الألماني الأحيائي (أرنست هيجل) الذي قام بتزييف صورة الأجنة وترتيبها بطريقةٍ معينةٍ، وقال: إنّها تدعم الدارونية، ومن ثم اعترف بهذا التزييف وقام بفضح غيره من المزوّرين.

وعلى هذا الاساس اعتقد جماعةٌ من أهل العلم والاختصاص بفرضيةٍ علميةٍ أخرى غير فرضية التطور في نشوء الحياة، وهي فرضية المصمم الذكي، وأدرجوها في بعض المناهج الدراسية في بعض ولايات أمريكا.

ومن هنا تعرف أنّ العلماء وإنْ كانوا على قسمين إزاء فرضية التطور وإنّ

القسم الأكبر منهم على الاعتقاد بها إلّا إنّ أحدًا لم يبت بها، ويجعلها من صنف الحقائق على المستوى المدارس العلمية الرسمية.

هذا، وهناك عقبات أخرى تحول دون صحة فرضية التطور، نكتفي بما ذكرنا.

النقطة الرابعة: ممّا يشكّل عائقًا كبيرًا في منظومة التفكير الإلحادي، (المعيارية في الأخلاق والقانون)، وبداية وقبل بيان الإشكالية، لا بأس أنْ نبيّن ما الأخلاق؟ وما القانون؟

لقد وقع الاختلاف بين المدارس البشرية في تعريف ماهية الأخلاق والقانون، ومصدر كلٍّ منهما، ومساحة تطبيقهما، والغاية المترقبة من كليهما، وبأيّ شيءٍ يتحدّد الجزاء على مخالفتهما، ويمكن مراجعة كتب القانون ذات العلاقة بمبحثنا من قبيل (فكرة القانون) للدكتور (دينيس لويد)، وهو قانوني بريطاني معروف، وهذا الكتاب هو من ضمن سلسلة (عالم المعرفة).

وعلى كلّ حال، هناك فوارق على مستوى التعريف والدلالة، وفوارق على مستوى المنابع والمصادر لكلٍّ منهما. وفوارق على مستوى التطبيق والمساحة التي لا بدّ فيها من الامتثال والطاعة، وهكذا.

وبصورةٍ عامة، ومن دون التركيز على التدقيق الاصطلاحي، ومن أجل أنْ نفهم ما نهدف إليه، نقول: إنّالأخلاقالمنظورة في هذا المقالهي الصفات المثالية ومضاداتها، ومصدرها فطرة الإنسان، وتهدف إلى وضع الفرد وفق النموذج المثالي، وهي من قبيل، العدل والظلم، والصدق والكذب، ونحوهما من هذه الصفات، ممّا يستشعره الإنسان في دخيلته، حيث مصدرها الطبيعة الإنسانية، فإنّ الإنسان من طبيعته يحكم على هذا الفعل المعين أنّه حسن أو قبيح، ولا يحتاج هذا إلى جعل بشري أو تنبيه ديني، وهذا هو المعروف عند (الفرقة الاثني عشرية) من أنّ قضايا الحسن والقبح لم تجعل من قبل جاعلٍ، ولم تُعتبر من قبل مُعتبرٍ،

وإنّما يدركها العقل من عنديات نفسه.

وعليه، فإنّ مصدر هذه الصفات الأخلاقية ضمير الإنسان وحسه السليم الذي يفرض الحكم على هذه الصفات، من غير فرقٍ بين إنسانٍ وإنسان، سواء كان يعيش في مجتمع متحضّرٍ أم متخلّفٍ، فإنّ كل إنسانٍ يعترف بأنّ العدل حسن والظلم قبيح.

وأمّا المراد من القانون فهي بنودٌ مصدرها بعض سلطات الدولة وليس الضمير الإنساني، كالسلطة التشريعية المسؤولة عن ذلك، ويختلف هدفها عن الأخلاق حيث لا تهدف إلى صنع أنسانٍ مثالي، بل هدفها تنظيم المجتمع والحدّ من الاعتداءات والمشاكل المجتمعية، بنحوٍ تضع جزاءً لكلّ مخالفة، غرامةً ماليةً أو عقوبةً بدنيةً أو حبسًا أو ما شابه حسب اختلاف القوانين بين الدول، فتكفل هذه القوانين للإنسان حياةً مستقرةً وآمنة.

وذكر فقهاء القانون أنّ البنود القانونية وإنْ كانت موضوعاتٍ بشريةً إلّا إنّ مصدرها الأم العنصر الأخلاقي نفسه، ذلك أنّه من الحسن أنْ يكون هناك تنظيم في الجماعة البشرية التي تمتاز عن أنواع الكائنات الحية الأخرى، بميزاتٍ تخصّهم وتخرجهم من النظام الأحيائي الغابيّ.

ثم، إنّ القوانين التي تنظم حياة الإنسان إنّما تتأتى بدافعٍ من الضمير الإنساني، وإلّا لو كان المجتمع البشري متحرّرًا من قوانين مفروضة، غير مقيّدٍ بأيّ قيدٍ لإرادته وسلوكه لعمّ الخراب وأكل بعضه بعضًا، ولأصبحت الحياة الغابيّة هي السائدة. ومن هنا فلابدّ من قانونٍ مفروضٍ على المستوى التشريعي، ولابدّ من إرادةٍ نافذةٍ على المستوى التنفيذي حتى يحدّ الإنسان من الاعتداء على النوع الإنساني.

إنّ القانون والأخلاق يشتركان في بعض البنود، من قبيل (التجسس الدولي)

فهي صفةٌ ذميمةٌ في علمالأخلاق، وجريمةٌفي علم القانون، وكذلك القتل بلا مبررٍ فهو قبيحٌ جدًّا في علمالأخلاق، ويعد جريمةً كبيرةً في علم القانون.

وهناك أمورٌ تُعدّ من القبائح الأخلاقية إلاّ إنّها ليست جريمةً قانونيًا مثل الكذب الشخصي، كمن يُحدّث مجموعةً من الناس كذبًا عن نفسه وبأنّه فعل كذا وكذا، فهذا قبيحٌ أخلاقيًا، ولكنه لم يرتكب جريمةً قانونيًا، وهكذا مثل بعض مصاديق الغيبة فإنّها تُعدّ من الناحية الأخلاقية والدينية قبيحةً إلاّ إنّها غير مُجرَّمةٍ قانونيًا.

وهناك موارد ليس فيها حزازةٌ أخلاقيةٌ بل قد تُعدّ حسنةً أخلاقيًا، ولكنّها مخالفةٌ للقانون، فهنا يفترق القانون عن الأخلاق من قبيل الأفعال غير القانونية إلاّ إنّها بحدّ ذاتها تُعدّ أفعالاً أخلاقيةً نشأت من منطلق الرحمة مثلاً، وهذا مثل شخص أراد أنْينقذ حياة إنسانٍ غريقٍ ولا يمكنه ذلك إلاّ إذا استعان (بنجّادة) شخصٍ آخر لا يوافق على إعارتها إليه، وقد أخذها منه من دون إجازة، فهنا قد فعل فعلاً أخلاقيًا إلاّ إنّه قد ارتكب مخالفةً قانونيةً بتعديه على ملك الآخرين، وقد يُجرّم ويعاقب عليه في بعض القوانين.

إذًا، القانون والأخلاق قد يشتركان في بعض البنود، ويفترق كلٌّ منهما عن الآخر ببنودٍ أخرى. نعم، الأخلاق والقانون يتسمان بطابعٍ واحد، هو الذي يهمنا في هذه الأبحاث، وهي أنّ كلاًّ منهما ممّا ينبغي فعله إذا كان جيدًا، وممّا ينبغي تركه إنْ كان سيئًا، فكلاهما يهتمان بالسلوك الإنساني، وهذا السلوك لم يتحقّق فعلاً، ولكنهما يحثّان على تحقّقه أو تركه، وهو بخلاف العلوم التجريبة فإنّها تحقّق وتختبر شيئًا موجودًا ناجزًا فعليًّا، كالتفاعلات الكيميائية أو رصد الظواهر الكونية أو ما شاكل.

وهنا نتساءل: هل يمكن للعلوم التجريبية أنْ تحقّق في المسائل الأخلاقية والقانونية أو لايمكنها ذلك بدعوى أنّ المسائل الأخلاقية والقانونية خارجةٌ



عن مساحة التحقيق التجريبي؟ أو قل: هل تنطبق خطوات المنهج العلمي من الملاحظة والفرضية والاختبار، على الصفات المثالية الأخلاقية والبنود القانونية؟ ومن الطبيعي أنْ يكون الجواب أنّها لا تنطبق، وهذا رأي قد أجمع عليه العلماء والفلاسفة والاتجاهات من دون شاذٍّ في البين، والسبب في ذلك أنّ الأمور الأخلاقية ليست شيئًا موجودًا في الخارج ناجزًا متحقّقًا، بل هي دعوةٌ وتوجيهٌ للفعل الإنساني بأنْ يكون بهذا النحو ولا يكون بذلك النحو، فلا تخضع للملاحظة؛ لأنّها أساسًا غير موجودةٍ حتى تلاحظ، فلا معنى بعد ذلك للفرضية والاختبار. وهكذا الأمر في الأمور القانونية.

ومن هنا وقعت المدارس المادية عمومًا، والملاحدة على وجه الخصوص في مأزق؛ ذلك أنّه إذا كان المعتمد معرفيًا هو (الحس)، والمنظور منطقيًا هو (الاستقراء)، فبأيّ معيارٍ يتم تحقيق المسائل الأخلاقية؟ فهل يمكن لهم أنْ يجيبوا على هذا السؤال وفقًا للمرتكزات المعتقد بها عندهم، من معرفيةٍ ومنطقيةٍ وتجريبية؟ سوف ترى أنّهم عاجزون تمامًا عن الإجابة؛ وذلك لأنّ هذا السؤال منهجيًا خارج مساحة دائرة مرتكزاتهم المشار إليها سابقًا؛ ممّا شكّل عقبةً كبيرةً لهؤلاء، إذ إنّ جميع مرتكزاتهم قائمةٌ على أساس المرتكز المعرفي عندهم وهو الحس، مع أنّ المسائل الأخلاقية والقانونية ليست أمورًا حسية، وبالتالي فلا يمكن للملحد أنْ يجيب على هذا السؤال، لعدم امتلاكه الادوات المنهجية المناسبة له.

وهنا يأتي دور الإشكالية، ونطرحها بشكلٍ عامّ بما يأتي، وهي أنْ نطالب هؤلاء بمعيارٍ واضحٍ نحدّد على أساسه أنّ هذا الفعل حسن وذاك قبيح. وكذا القانون الذي يهيمن على السلوك البشري من أعلى المستويات إلى أدناها، فحتى في الأسرة والقبيلة والعلاقات الاجتماعية ونحو ذلك هناك مفروضاتٌ قانونية. فما هو الملزم للالتزام بالقانون؟ ولمإذا يجب أنْ التزم بما تفرضه القوانين؟

هناك محاولاتٌ طُرحت من قبل الملاحدة وغيرهم للتخلّص من هذه

الإشكالية. إلاّ إنّه يجب أنْ تعلم أنّ كلّ المحاولات المطروحة إنمّا هي بعد تجاوز الإشكال المعرفي الذي أشرنا إليه قبل قليل، فإنّه إشكالٌ مُحْكَمٌ وثابت. ومن هذه المحاولات ما طرحه الفيلسوف الانكليزي (برتراند رسل)، وتسمّى بنظرية الخوف، وهو يعترف أنّ الصفات الأخلاقية وكذا البنود القانونية لا يوجد لها معيارٌ على وفق المنظور الحسي التجريبي. وإنمّا عالج الإشكالية على أساس منظورٍ آخر، وهو أنّ الإنسان إذا ما رفض الأخلاق والقوانين فإنّه سوف يخسر الشيءَ الكثير، ويكون أكثر الناس أذيةً، بعد ملاحظة أنّ هذه عاقبة من لا يعترف بالقانون؛ ولذا تسمّى هذه النظرية بالنظرية العواقبية، وتتلخّص فلسفته في الجانب الأخلاقي بعبارةٍ مشهورة تنقل عنه، وهي: (لو أجزتُ سرقةَ بقرة جاري، فإنّه سوف أجيزُ للمجتمع كلّه سرقة بقرتي)، فأنا الخاسر الأكبر في هذه المعادلة، وهكذا إذا أجزت لنفسي الخداع والكذب والقتل ونحو ذلك، وعليه فيتوجب العمل بالأخلاق والقانون حتى يحفظ الفرد نفسه ويأمن شر غيره. إذًا الخوف من سرقة المجتمع وكذبه وقتله إيّاي وغير ذلك يدفعني إلى أنْ ألتزم بالأخلاق.

وهذه النظرية لم تحظَ بقولٍ حسنٍ حتى بين الملاحدة، وقد أُخذ عليها مؤاخذات كثيرة، من أهمها: أنّها تسمحً للقوي أنْ يستغل الضعيف مادام هو في مأمنٍ منه؛ لأنّه لا يخشى منه شيئًا، ممّا يعني أنّه لا أخلاقية في العلاقات عمومًادوليةً أو اجتماعيةبين القوي والضعيف. نعم، الضعيف لأنّه يخشى الضرر من القوي يحاول أنْ ينشر الأخلاق حتى لا يلاقي الضرر من الأقوياء، فتكون الأخلاق من ذرائع الضعفاء. ومن هنا اُستشكل على هذه النظرية بما فعلته الولايات المتحدة في اليابان من إطلاق القنبلة الذرية، فإنّه لا يعدّ هذا الفعل على وفق النظرية المذكورة فعلاً قبيحًا؛ لإنّ الولايات المتحدة لم تكن تخشى أصلاً ضررًا من اليابان، ومادام الأمر كذلك فلا ينعت فعلها هذا بالقبيح، وإذا قدر أنّ طرفاً يتوسّل بالأخلاق فإنمّا هي اليابان التي لم تكن بحالٍ تحسد عليه؛ لأنّ العلاقة كانت هي علاقة القوي مع الضعيف، علاقة المتضرر مع الطرف الذي هو



في مأمن منه.

وهكذا كلّ أفعال الظالمين الأقوياء المتسلطين على شعوبهم، سوف لا تكون قبيحةً حسب هذا المعيار الزائف، فإنّ هؤلاء الظالمين في مأمنٍ من أذية شعوبهم، بل كلّ فعلٍ سيء يصدر من القوي تجاه الضعيف لا يندرج في حقل الأفعال القبيحة.

ومن النظريات التي طُرحت في إبداء المعيار الأخلاقي والقانوني النظرية النفعية البرجماتية التي تفيد أنّ الشيء إنّما يكون أخلاقيًا لشخصٍ فيما إذا كان يعود بالمنفعة له، وغيرأخلاقي إذا ما جلب ضررًا وخسرانًا. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الحسن هو الذي فيه مصلحةٌ شخصية، والقبيح هو ما كانت فيه مفسدةٌ شخصية، فمثلاً إنّ الكذب في المعاملات التجارية ما دام يدرّ ربحًا فهو حسن، وإذا كان الصدق يسبب خسرانًا فهو قبيح، فإنّ الميزان ليس سوى النفعية وعدمها.

وبعضهم طرح النظرية النفعية بنحوٍ آخر، مفاده: أنّ المعيار على أساس السعادة الشخصية والألم الشخصي بغضّ النظر عن وجود المصلحة وعدمها. والصحيح أنْ تكون هذه نظريةً أخرى مختلفةً عن النظرية النفعية.

وما تزال النظرية النفعية هي المشهورة بين الإلحاد، وبعض الاتجاهات الفلسفية الأخرى، وإنّ الأخلاق تدور مدار المصالح والمفاسد الشخصيتين.

وهذه النظرية مع مصادمتها للواقع الذي يعيشه الإنسان في داخله، فإنّها أيضًا تجيز للإنسان القوي الذي مصلحته في قتل الإنسان الآخر أنْ يقتل ما شاء من البشر ويكون فعله حسنًا مادام فيه مصلحةٌ شخصية، وتجيز للظالم أنْ يقتل ويسفك ويهتك ويفعل ما يشاء إذا ما كانت هذه الأفعال سببًا في استقرار حكمه.

ولازم هذا انهيار النظام الأخلاقي والقانوني على حدّ ما ذكرناه في النظرية السابقة، غايته أنّ تلك النظرية كانت تجيز الأفعال القبيحة من منطلق الخوف

والعواقبية، وهذه تجيزها من منطلق النفعية والمصلحة الشخصية.

وهكذا في نظرية السعادة والألم؛ لأنّ الحسن والقبح سوف يدور مدار الألم والسعادة الفردية لفلان من الناس، فقد تكون السعادة بسفك الدماء كما شاهدنا هذا في بلداننا وسمعناه في بلدان أخرى، حيث يتشفّى ببعض الناس ويشعر بالسعادة تجاه ما يشاهده من الألم.

والنتيجة: إنّ هناك مأزقًا وقع فيه الملحد إزاء إعطاء معيارٍ أخلاقيّ واضح، ممّا حدا ببعض الاتجاهات الإلحادية أنْ ينكروا قيمة الأخلاق والقوانين في المجتمع البشري، ويلتزموا بالعبثية كما في الفلسفة الوجودية، فقد ذهبت بعض المذاهب إلى أنّ القيمة الأخلاقية تلازم وجود الإله، وحيث إنّ الله غير موجودٍ فلا معنى للأخلاق والقيم والقانون، وستكون الأخلاق عبارةً عن لغوٍ وعبث، وهذا هوالصحيح وإلّا فما هو الشيء الذي يلزمني بالفعل الأخلاقي والقانوني؟ ولماذا أضحي بملذاتي وحياتي؟ وبالتالي سوف يكون الفرد المعتقد باعتقادات كهذه عنصرًا خطيرًا في المجتمع.

ومن هنا فنحن نعتقد أنّ مضادات الأخلاق والقيم أمورٌ:

منها: أنْ تعتقد أنّ الإنسان مجبورٌ على أفعاله، كما ذهب إلى هذه النظرية من الملاحدة الماركسيةعلى تفسيرٍ للجبر التاريخيومن الفرق الدينية بعض الاتجاهات العقائدية الخاطئة كالأشاعرة ممّن يؤمنون بفكرة الجبر.

ومنها: أنّ الربوبية التي تعتقد بوجود الله تعالى هي تعتقد أيضًا بأنّ الله لا يتدخل بشؤون البشر، وعلى هذا الأساس فلا تكون هناك قيمةٌ للأخلاق والقانون.

ومنها: إنكار الوجود الإلهي من باب أنّ (من أمن العقاب أساء الأدب)؛ فإنّه إذا لم تعتقد بوجود الله تعالى فلا معنى للالتزام بكلّ مقيّدٍ للحرية الإنسانية، وسوف تنتصر العبثية على الهدفية، والفوضى على النظام.

إنّ من الآثار المترتبة على إنكار المعيار الأخلاقي انهيار المنظومة الأخلاقية بكاملها فتتساوى الفضيلة والرذيلة، والحسن والقبح. وهكذا. وسيباح للشخص أنْ يفعل ما يشاء من خبائث الأفعال، وهذا مرفوضٌ بالحسّ العام البشري؛ ولأنه كذلك يحاول هؤلاء الملاحدة أنْ يصطنعوا معايير معينةً بغية الحفاظ ولو بقدرٍ ما على شكل النظام العام من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى إظهار إيديولوجيتهم بوجهٍ لطيف أمام الأتباع والخصوم.

ومع ذلك هناك دعوات من الملاحدة ومن أشباههم في هتك القانون الفطري والطبيعي في الإنسان من قبيل الدعوة للمثلية، أو الارتباط بالمحارم، أو نحو ذلك، وهذا ينسجم مع إنكار المعيار الأخلاقي؛ ولذا فإنّ (لورانس كراوس) عندما سُئل عن زنا المحارم قال: أنا لا أجد فيه بأسًا. وقد جوبه كلامه بالرفض من قبل عوام الملاحدة، وإلّا فإنّ كلامه ليس خاطئًا على وفق المعيار الأخلاقي المطروح عندهم.

وقفةٌ مع بعض الملاحدة

ولا بأس الآن أنْ نعطف المقال في استعراض ومناقشة بعض نصوص زعماء الإلحاد، لكي لا يخلو البحث من استشهادات نصوصيةٍ لأفكار الخصم، وليعرف الباحث مدى المستوى الفكري لهؤلاء. ولأنّه لا يمكن استيعاب جميع النصوص المعبرّة عن أفكارهم؛ نقتصر على بعضٍ منها.

أولاً: التطور الكوني

النموذج الأول: نموذج التطور الكوني، وهو عبارةٌ عن فرضيةٍ طرحها الملحد (ريتشارد دوكنز) في بعض كتبه ومرئياته، ونسبها إلى (ستيفن هوكنج) الفيزيائي المعروف. وقد عبرّ عنه (دوكنز) بـ (التطور الداروني الكوني).

وقبل بيان هذا النموذج يحسن بنا أنْ نفرق بين أمرين: الوجود البيولوجي

(الحي)، والوجود الكوني (الفيزيائي). فالأول يقبل التكيّف والتغير والنمو والتكاثر بنحوٍ عام، وله إحساس في الأغلب. أما الثاني فهو وجود جمادي متمثّل بعناصره الطبيعية الكيميائية بما تشتمل على ذراتٍ وبنيةٍ فيزيائيةٍ خاصّة؛ ولهذا هو لا يقبل التكيف والنمو والتكاثر.

وهذا يعني أنّ الموجودات البيولوجية الحية لها خصائص مختلفة عن الموجودات الكونية، على اختلاف في المعيار المحدد للكائن الحي سواء بين علماء الحياة أم الفلاسفة، ولا يهمنا البحث فيه، وإنّما غاية ما نريد معرفة الفارق العام بين هذين النوعين من الموجودات.

وهنا برزت إشكاليتان؛ الأولى: في تطوّر المادة الكونية إلى مادةٍ بيولوجية، وهذه الإشكالية هي التي تطرقنا إليها سابقًا، وكانت تمثّل إحدى نقاط الإحراج للملاحدة.

الثانية: وهي أنّه بداية الانفجار العظيم حسب ما يقرّره العلماء المختصّون في هذا الجانب كانت نقطة صغيرةً جدّا تختزل هذا الكون بأكمله، وقد انفجرت وامتدت متوسعةً ولا تزال منذ ١٣,٧ مليون سنة، وحتى هذه اللحظة التي نتحدث فيها. فالمجرات والطاقات المنتشرتان في هذا المتسع العظيم كله، كان في أوّل الزمان المشار إليه آنفًا مُختزَلاً في تلك النقطة المفردة (البيضة الكونية).

وهنا واجه الملحد إشكاليةً في كيفية حصول هذا النظم الدقيق الملفت مع ما فيه من قوانين صارمةٍ ودقيقةٍ إلى حدٍّ كبيرٍ مع نظام خاصٍّ في التصميم الذري وما فوقه وما دونه، وقد كُتبت كتبٌ ومدوناتٌ علميةٌ مختصّةٌ في هذا الشأن، أي كيفية مجيء ذلك كله من تلك النقطة الصغيرة.

وهذه الإشكالية هي محطّ اهتمامنا الآن، أعني في كيفية حصول (الأنظمة المعقدة المفصلة)، من (البساطة والاختزال). وقد حاول الجواب عن هذه

الإشكالية العصية بعضهم، والتي أيضًا تُعدّ من نقاط الإحراج عند الملاحدة، حتى أنّ (بول ديفيز) الذي كان من كبار الإلحاد قد انصرف عن الإلحاد بسببها، أو كانت هي أحد الأسباب الرئيسة لذلك، ودوّن في كتابه (الله والفيزياء الحديثة)، و(التدبير الإلهي)، و(الجائزة الكونية الكبرى) بأنّ هذا الكون قد صُمّم من أجلنا، وعقد عنوانًا خاصًّا ومناسبًا لذلك، أوضح فيه أنّ هناك يدًا هي المسؤولة عن هذا التصميم.

وهنا جاء (دوكنز) قائلاً وناسبًا هذا الطرح لـ(ستيفن هوكنج) بأنّ التطوّر الكوني الذي حصل إنّما هو على غرار التطور البيولوجي الداروني، فكما أنّ هناك تطورًا على المستوى الاحيائي من الكائن الأبسط قبل كذا مليار سنة إلى الكائن الأعقد، فكذلك هناك تطورٌ كونيٌّ من النقطة المفردة إلى هذا الذي نشهده ونلاحظه أمامنا. وأنا شخصيًا لم أعلم له موافقًا على هذا الذي يذكره، كما أنيّ اطلعت على كثيرٍ من تراث (ستيفن هوكنج)، وشاهدت كثيراً من مرئياته، فلم ألحظ هذه الفكرة المنسوبة اليه.

وقبل الاستطراد في بيان ومناقشة الموضوع علينا أنْ نتذكر ما طرحناه سابقًا في موضوع (السمات الإعلامية) من كون الملحد كثيراً ما يُروّج لإلحاده من خلال استخدام الإسقاطات المفاهيمية، حيث يلبس المروّج (شيئًا معينًا) مفهومًا من المفاهيم، إما للترويج له أو عليه، كمن يُلبس الدين لباس الرجعية والتخلّف، أو يصب مفاهيم الحضارة والتمدّن على الملابس الفاضحة لا سيّما في النساء؛ ولأن الإعلام من طبيعته التأثير على السواد من الناس تجد أنّ المتدينين يقفون موقف الدفاع وصد التأثير الاعلامي بدل أنْ يكشفوا أنّ هذه أساليب رخيصةٌ، وغير موضوعية، بل بعض المتدينين يحاول أنْ يغيرّ من أفكار الدين خجلاً من عدم مواكبة الحضارة الحديثة!! فيتنازلون عمّا هو ديني من أجل إرضاء الطرف الآخر الذي هو - أساسًا لا يرضى عنه إلاّ أنْ يتخلّى عن كامل معتقده.

كذلك من الإسقاطات المفاهيمية تقديم فكرٍ معينٍ على أنّه فكر إرهابي. ومنها تلبيس الانحلال الأخلاقي والإباحية المطلقة لباسً الحرية، إلى آخره.

والآن نرجع إلى (دوكنز) الذي كثيراً ما يستخدم الخطاب الإعلامي على حساب توظيف الخطاب العلمي، إذ أراد أنْ يسقط مفهوم الدارونية والتطورية على التوسّع والتعقيد الكوني، لكي يتخيل البعض بسبب هذا الإسقاط المفاهيمي أنّ هناك تطورًا كونيًا على حدّ ما هو حاصل في الكائنات الحية. والحقيقة التي يسلم بها علماء الفيزياء قاطبة، أنّ الكون مغلقٌ لا يُستحدث فيه شيءٌ جديدٌ ولو مثقال ذرة، ولا ينعدم منه شيء ولو مثقال ذرة، فالموجود منذ بداية الانفجار العظيم ما يزال هو في نفسه على المستوى البنيوي الفيزيائي، فالموجود الآن يساوي ١٠٠٪ ما هو موجود في النقطة المفردة.

وعندما يقول دوكنز: إنّ هناك تطوّرًا، فهذا يعني أنّه حصل انتقالٌ من الأبسط إلى الأعقد مع أنّ الكون لم يزدْ ولم ينقص كما علمت، وهذا بخلاف التطوّر الأحيائي على تقدير التسليم به فإنّه يكون بحصول الزيادة الكمية والمادية في الكائن المتطوّر إذا ما قايسناه بسلفه السابق أو الأول، فأين الحوت الأزرق من الكائنات الدقيقة المجهرية؟! ومن الواضح أنّ هذا لا يتأتى في الموجود الكوني الطبيعي.

ويبدو أنّ (دوكنز) بعد أنْ شعر بإحراجٍ إزاء التعقيد الفيزيائي حاول جاهدًا أنْ يفسّر ذلك بالطريقة التي فسّر بها (دارون) التطوّر الاحيائي، فقال: « على الرغم من أنّ نظرية الانتخاب الطبيعي محصورةٌ بتفسير العالم الحي فإنّ باستطاعتها أنْ ترفع مستوى الوعي والإدراك والقابلية للمقارنة عندنا، ممّا يساعد على فهم الكون نفسه»[١]، فكأن التطور الاحيائي يثير الذهن البشري لعلاج مشكلة التعقيد الكوني.

[١] دوكينز، ريتشارد: وهم الإله، ص٩ .



ومن الواضح كما نبهنا على الفارق بين الوجودين البيولوجي والفيزيائي، وقلنا: إنّ الأوّل وجود يتكيف، ينمو، يتكاثر، وما إلى ذلك من خصائص الحياة، بخلاف الوجود الفيزيائي فلا يمكن فيه التكيّف وخصائص الحياة. فهذا من الخلط المنهجي للفارق المحوري بين موجودٍ قابلٍ للتطوّر وآخر لا يمكن فيه ذلك، فإنْ كان هناك قانونٌ يجري على المستوى الأحيائي لا يعني أنّه يجري على المستوى الكوني، فيجب ألّا يحصل الخلط بين الأمرين. والغريب أنّه يصدر هذه الخزعبلات على أنّها رأي العلم وهي بالإضافة إلى خروجها من اختصاصه، لا تمثّل سوى رأيه الشخصي.

ثم لا يوجد عندنا مقولةٌ منطقيةٌ أو علميةٌ تفيد أنّ أمرًا إذا كان جاريًا في موضوع فإنّه يبعث رسالةً إلى إمكان تطبيقه في موضوعٍ آخر، إذ ليس من الصواب أنْ نتعامل مع الموضوعات المتباينة بالطريقة نفسها وبنظرٍ واحد، وإنّما ذلك يتبع التحرّي والوقوف على الخصائص في كلٍّ منهما. وكذلك أنّه استخدم إسقاطًا مفهوميًّا للتغرير وإقناع المتلقي الساذج، وذلك بتلبيس مفهوم التطوّرية للتعقيد الكوني، لا سيّما أنّه يتحدّث بلسان العلم والعلماء.

هذا، ونعلم من الطرح الذي يبديه (دوكنز) أنّه يعتقد ضمنا أنّ النظام الكوني ذو تصميمٍ دقيقٍ ومعقّدٍ ورائع، وإلّا ما كان ليطرح هذا الطرح الزائف، وأنّ هناك سيراً من الأبسطٍ إلى الأعقد، وبما أنّ تطبيق (دوكنز) كان خاطئًا فهو مطالبٌ في الحقيقة بتفسيرٍ واضحٍ للمشهد الكوني المعقّد والدقيق؛ ولهذا فهو يقول: « يحتمل أنّ الخليةَ الأولى كانت على أغلب الظن غير مشتملة على الـ (دي أن أي)، بل على موروثاتٍ هي أبسط بكثيرٍ منه، وذلك أنّ الـ (دي أن أي) تقنيةٌ وراثيةٌ متطوّرة. وحينما سُئل (دوكينز) عن كيفية نشوء الحياة واحتمال وجود المصمّم الذكي، قال: «من المحتمل أنّه في وقتٍ سابقٍ في مكانٍ ما تطوّرت حضارة، في الغالب بوساطة بعض الطرق الداروينية إلى مستوى عالٍ جدًّا من التقنية، وصمّموا شكلاً من أشكال الحياة وربمّا بذروه في كوكبنا إلّا أنّ هذه إمكانية... إمكانية

مثيرة، وأنا أفترض بأنّ من المحتمل أنّ نجد دليلاً عليها. إذا نظرت في تفاصيل الكيمياء الحيوية وعلم الأحياء الجزيئي فقد تجد توقيع مصممٍ ما، وأنّ المصمم قد يكون مخلوقاتٍ أكثر ذكاءً منا في مكانٍ آخر في الكون». وكما يلاحظ مدى اعتقاد الرجل بدقة النظام الكوني، وأنّه ممّا يحتاج إلى يدٍ ذكيةٍ، وتملصه من ذلك باختراع فكرة الكائنات الفضائية!!

ثانياً: نفي البديهات

النموذج الثاني: نموذج نفي البديهات، والبديهات هي الأصول والمبادئ للفكر البشري، فإنّ الإنسان عندما يفكر في قضيةٍ ما، فإنّما يفكّر بها من خلال بعض القضايا وهذه القضايا مثلاً قد ثبتت في رتبةٍ سابقةٍ عبر قضايا أخرى، وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى قضايا لا تحتاج إلى استدلالٍ وإثباتٍ، بل هي ثابتةٌ بذاتها مسيطرةٌ في نفسها على القناعة البشرية، فارضةٌ أمرها بكلّ وضوحٍ وقوة، وهي التي تسمّى بالبديهيات من قبيل (إنّ الشيء الموجود لا يخرج من العدم)، و(إنّ كون الشيء ثابتًا لا يجتمع في آنٍ واحدٍ مع كونه منفيًا)، و(إنّ الشيء لا يحمل إلاّ طبيعةً وحقيقةً واحدةً) كزيدٍ من الناس لا يكون إلاّ إنسانًا، ولا يصحّ في الوقت نفسه أنْ يفرض فرسًا أو ما شاكله. إنّ إنكار تلك البديهيات يلازمه سقوط جميع أفكارنا عن الاعتبار، إذ لا تستند عندئذٍ إلى وجهٍ إثباتيّ صحيح.

ثم هناك ما هو أعمق من البديهيات وأشدّ تجذرًا في الفكر البشري، وهي التي يمكن أنْ نعبرّ عنها بـ(أصول الإدراك البشري)، من قبيل أنْ يكون هناك واقعٌ تُقاس عليه الأفكار فتكون صادقةً إذا ما طابقته، وكاذبةً إذا لم تطابقه، ونسميه بـ(مبدأ الواقع)، ولا يسع أحدٌ أنْ ينكر هذا المبدأ، بل لا يمكنه أنْ ينكره؛ لأنّ إنكاره هذا إمّا أنْ يكون إنكارًا صائبًا وصادقًا وهذا يعني أنّه يطابق الواقع، أو لا يكون كذلك فلا يطابق الواقع.

والآن نقول: قد شكّك بعض مثل (لورانس كراوس) بهذه المبادئ وكذا



البديهيات، واستندوا في شكّهم إلى بعض المغالطات، كما حدث ذلك في العصور اليونانية القديمة وفي أوروبا الحديثة بما يعرف بالشكّاكين، بزعم أنّ الحس يُخطئ، والعقل يُخطئ؛ فلا وثوق بهما. وأجيب عن هذه الخزعبلات بأنّ مجرد كون المصدر المعرفي لا يصيب أحيانًا لا يعني سقوطه عن الاعتبار بالإضافة إلى أنّ التشكيك في كلّ شيءٍ أمرٌ غير معقول البتة، وإلّا فهؤلاء يتعقدون بأفكارهم ويدافعون عنها ضد المدرسة الواقعية.

وأمّا بالنسبة إلى الملاحدة المحدَثين فقد استندوا في شكّهم إلى فهمٍ مغلوطٍ لبعض القضايا فقالوا: إنّ البديهياتمثلاًإنّما تنطبق على الكون فوق الذري، وهو الكون المشاهد لنا، ولا يمكن أنْ تصح في الكون تحت الذري (الكوانتم)، وهذا لازمه ألّا تنطبق هذه البديهيات في بداية الانفجار العظيم على النقطة المفردة. والذي دعاهم إلى هذا الطرح أنّ في الفيزياء الكوانتمية قد تخترق بعض البديهيات مثل بديهة أنّ كلّ موجودٍ فهو متشخّصٌ بنفسه، بمعنى أنّ هذا الجهاز الذي أمامي له وجودٌ واحدٌ شاخص فيه، لا أنّ له وجودًا هنا ووجودًا هناك ووجودًا ثالثًا، وهكذا. بل ليس إلّا الوجود المتعيّن به، وهذا من الأمور الواضحة البديهية. وأيضًا من قبيل أنّ الجسم إذا انتقل بين نقطتين فلا بدّ أنْ يمر بوسطٍ ينتقل فيه، لا أنّ الانتقال يحصل بشكلٍ دفعي من المكان (ألف) إلى المكان (باء) من دون أنْ يمر بالوسط بينهما. إلى غير ذلك من البديهيات. يقول هؤلاء: إنّ في الفيزياء الكوانتمية وجدنا أنّ الإلكترونات والتي هي أجزاء من الذرة تارةً تكون جسيمات وأخرى موجات، وهذا يعني أنّ لها طبيعتين جسيمية وموجية، مع أنّ البديهيات فوق الذرية تقرّر استحالة ثبوت طبيعتين على موجودٍ واحد، وكذا الحال أنّ الموجية تتنافى مع التشخّص والتعين الثابت للجسيم بخلاف الطبيعة الجسيمية، وعلى هذا التقدير الموجي سوف تنتفي فكرة التعيّن والتشخص.

وهذا الكلام لم يلتزم به علماء الفيزياء، فإنّ كون الجسيم كالالكترون تارةً يكون موجةً وأخرى يكون جسيمًا ليس في آنٍ واحدٍ، ومع وحدة الظروف، بل

مع اختلافها وتعدّد الشرائط، وهذا أمرٌ مُسلَّمٌ به عندالإلهيين أيضًا، وقد أكد هذا المعنى الرياضي والفيزيائي (روجر بنروز)[١]. كما أنّ السلوك الموجي لا يعني بحال المساوقة مع عدم التشخص، بل هو متشخّصٌ في ما يسلكه من سلوكٍ موجيّ محدّد.

وكذلك قد أدعي أنّ الإلكترون ينتقل لحظيًا بين مكانين، ولا يمر بوسطٍ على حد الاجسام الكبيرة. وهذا ادّعاءٌ زائفٌ، ولم يقل علماء الفيزياء ذلك، أعني أنّهم لا يقولون: إنّ الجسيم انعدم، ومن ثم وجِدَ في مكانٍ آخر، ثم الحسّ غير قادرٍ على إدراك أنّ هذا قد انعدم، غايته أنّه قد اختفى، وظهر لا أنّه انعدم ووجد.

وأيضًا ممّا ذكروه مبدأ الارتياب لهايزنبرغ، وهو لا ينفي بديهية من البديهيات؛ لأنّ غاية ما يفيده هذا المبدأ عدم التحديد العلمي، لا عدم التحديد الواقعي.

ثالثاً: إشكالية الشر

إنّ الحديث عن إشكالية الشر هو الحديث عن مسألةٍ قد تبدو من نقاط الإحراج الموجَّهة إلى الإلهيين، وتُعدّ من النماذج العامة المطروحة في أكثر كتب الملاحدة، وتتلخص بأنّ الإلهي يعتقد أنّ الإله خيرٌ وكامل، وأنّه يتمتع بصفاتٍ فاضلةٍ وعاليةٍ، فكيف يتأتى منه الشرّ أو يرضى به في هذا العالم؟

لم تكن إشكالية الشرّ وليدة هذا العصر؛ وإنّما طرحها الإلهيون منذ زمانٍ قديمٍ وأجابوا عنها، وقد عبرّ عنها فئةٌ من الملاحدة بـ(معضلة الشرّ) أو بإشكاليةِ الشرِّ. ومعالجة الإلهيين لها تتمثّل بعدّة وجوهٍ منذ زمان الفسفة اليونانية والدورة الفلسفية الإسلامية والفلسفات الحاضرة الغربية، فتحصل منها أجوبةٌ متعدّدةٌ وكثيرة، وكلّ مشربٍ فكريّ كان له نمطٌ من الجواب. ومن الأجوبة المشهورة عليها الجواب المنقول عن إفلاطون وأرسطو وكذا أجوبة علماء الكلام الإسلامي. وسوف نتجاوز فعلاً ما طُرح من أجوبةٍ في التراثين الفلسفي - اليوناني والإسلامي

[١] بنروز، روجر: العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، ص٣٠٣ وما بعدها.

والغربي الحديث - والكلامي، ونستعرض جوابًا آخر يعتمد على مقدماتٍ يعترف بها الملاحدة جميعًا، وهذه هي الخصوصية في جوابنا، فتكون هذه المقدّمات هي القاسم المشترك بيننا وبيهم ومحل الاتفاق الذي يقبله الطرفان. كما هي منهجيتنا في هذا المقال حيث نعتمد على المقدّمات المشتركة، ومن ثم نأتي نطرح الرؤية الصحيحة التي ينبغي أنْ تُتبع.

وبدايةً، نستعرض المقصود من الشرّ ونبينّ أقسامه، لنرى مدى معارضتها لخيرية الإله وكماله. نقسّم الشرّ إلى قسمين - وأنّ جميع الإشكاليات التي طرحوها ترجع إلى هذين القسمين:

الأول: الشر الأخلاقي: وهو الفعل الذي يتمثّل بالسلوك الإنساني، من حيث كونه مضرًا بالإنسان الآخر، أو الأشياء التي ينتفع منها البشر، من قبيل قتل الإنسان للإنسان الآخر من دون مقابلٍ أو مبرر، فهذا قد ارتكب شرًّا أخلاقيًا في سلوكه وتعديه على الآخرين، ومنه كلّ أذيةٍ يفعلها من سرقةٍ أو غشٍ أو غصبٍ، أو أيّ تعدٍّ من هذا القبيل. وجميع الحماقات البشرية التي من هذا القبيل تنتمي إلى الشرّ الأخلاقي، كالحروب والنزاعات وسلب الحقوق ومضايقة الشعوب.

الثاني: الشرّ الوجودي (الطبيعي): وهو الشرّ الذي يرتبط بالحوادث المضرّة بالإنسان، أو كلّ شيءٍ يعود بالنفع عليه، من قبيل ما يحدث من زلازل وفيضانات وحرائق طبيعية، ونحو ذلك، إذ يموت جمعٌ من أفراد الإنسان، وتتلف مزارعهم، وتهدم بيوتهم. فهذه تنتمي إلى الشرّ الوجودي الطبيعي.

إنّ الأمثلة التي يطرحها الملاحدة للشرور إنّما تنتمي إلى أحد هذين القسمين، والفارق بينهما يمكن أنْ نجمله بما يأتيعلى أنّ بعض الفوارق مترتبةٌ على بعضٍ آخر:

١ إنّ الشرّ الأخلاقي يرتبط بسلوك الإنسان، بمعنى أنّ الفعل الإنساني نفسه

هو موضوع ومحور هذا القسم من الشرّ، وكذلك هو موضوع الخير، فيقال: إنّ هذا الفعل الصدار من زيدٍ هو فعل خيرٍّ أو شرير. أمّا موضوع الشر الوجودي هفو الحوادث أو الوجودات الطبيعية التي لا يتدخل الإنسان في حصولها، من قبيل الزلازل، فلأنّها تضرّ بالإنسان أو بممتلكاته يقال: إنّها شرورٌ وجوديةٌ تكوينية، وإلّا فمن دون أنْ تعود بمنفعةٍ أو مضرةٍ على الإنسان كأن تحدث في مناطق غير مأهولةٍ بالسكان فلايقال عنها: إنّها خيرٌ أو شر.

٢ إنّ منشأ الشرّ الأخلاقي الإرادة والاختيار، فإنّه بإرادة الإنسان واختياره يسلك السلوك السيء، فيسرق ويكذب ويقتل ونحو ذلك، فليس الشرّ الأخلاقي ضرباً من الجبر السلوكي، ولا يدرأ عنه الجزاء القانوني في جميع القوانين الدولية، فما دام قد صدر منه الفعل بإرادته واختياره فهو مسؤولٌ عمّا يقع عليه من جزاء، في حين أنّ الشرّ الوجودي منشؤه قوانين عالم الطبيعة المتحكمة في سلوك المادة، فمثلا أنّ القانون في السوائل يميل إلى تساوي سطحه الأعلى، لا أنّه متفاوت الطبقات بنحو يكون في جانب طبقته أعلى منها في الجانب الآخر. كذلك الحجر إذا ما استند الى حجرٍ آخر فإنّه يبقى ثابتًا على هذه الحال ما دام لم يحصل فراغٌ بينه وبين غيره من الأحجار، كما في بناء الدور. وحصول ظاهرة الزلازل خاضعةٌ إلى هذه الفكرة ببساطة حيث يوجد تخلل في بعض طبقات الأرض لعدّة أسبابٍ فتتحرك الصفائح فتؤدّي إلى حركة القشرة الأرضية، وهذا يخضع إلى قانونٍ طبيعيّ عام، وليس منحصرًا بظاهرة الزلزلة، ولا يمكن ألّا تحدث مادامت شروط وقوعها متوفرةً بتمامها، وأيضًا إنّ الماء إذا ما ارتفعت درجة حرارته إلى درجة المئة في حالاتٍ معينة سوف يغلي حتمًا، ولا يمكن ألّا يغلي؛ لأنّ الأمر ليس اختياريًا قصديًا، ومثله أنّ النار إذا ما أصابت ثوبًا سوف تحرقه بمقتضى تلك القوانين المودعة فيها، إلى آخره من سلسلة العلاقات الطبيعية بعضها مع بعضها الآخر.

فإذا حصلت حرائق في بلدةٍ مثلاً فاحترق بعض الناس أو بعض حاجياتهم؛



فإنّ هذا الاحتراق إنّما يستند إلى تلك القوانين الصارمة؛ ولأنّ تلك القوانين أثرت على حياة الناس أو حاجاتهم يقال: إنّه قد حدث شرّ.

وخلاصة هذا الفارق، أنّ الشرّ الأخلاقي يستند إلى الإرادة والاختيار، أمّا الشرّ الوجودي يستند إلى القانون الطبيعي.

٣ إنّ الشرّ الأخلاقي له قيمةٌ في نفسه، وذلك بملاحظة أنّ الفعل الإنساني عادةً ما يحمل هذه القيمة من حسنٍ أو قبح، وهذا بخلاف الأمر الوجودي التكويني فليس له قيمةٌ من هذا القبيلٍ؛ لأنّ شريّته أو خيريته إنّما هي بلحاظ تأثيره على الإنسان، فالشرّ الوجودي ليس في حقيقته وصفًا للظاهرة نفسها بقدر ما هو وصف للظاهرة بلحاظ تأثيرها على الإنسان.

٤ إنّ الشرّ الأخلاقي يخضع إلى معايير الحسن والقبح، بمعنى أنّ هناك معايير في الفعل الإنساني نحكم من خلالها على الفعل بأنّه حسن أو قبيح. أمّا بالنسبة إلى الشرّ الوجودي فلمّا كان لا يحمل قيمةً أخلاقيةً في نفسه فلا معنى لوجود معايير الحسن والقبح فيه، وإنْ كان يوصف بالخيرية والشرّية، فالأمطار في بعض المواسم الزراعية تؤذي بعض أنواع الزرع كالحنطة والشعير، مع أنّها تنفع محاصيل زراعية أخرى، فبلحاظ المحاصيل الأولى يقال عنها: إنّها شرٌّ ولا يقال عنها: إنّها قبيحة، وبلحاظ الثانية يقال: إنّها خير، ولا يقال: إنّها حسنة، وما ذلك إلّا لأنّ الحسن والقبح وصفان للسلوك والأفعال لا للظواهر والقوانين.

أضف إلى ذلك، أنّ الشر الأخلاقي تخضع أحكامه القيمية إلى جملةٍ من الموازنات، فليس دائمًا يكون الفعل حسنًا أو قبيحًا بنحو مطلق. فمثلاً أنّ الكذب قبيحٌ والصدق حسن، ولكن إذا افترضنا أنّ الصدق يؤدّي إلى قبحٍ أشدّ كالقتل مثلًا؛ فسوف يكون الصدق قبيحًا بملاحظة ما يستلزمه والكذب كذلك هو الحسن. وهذه الموازنات لا تتأتى في الظواهر والقوانين الطبيعية.

هذه أهم الفروق بين الشرّينِ الأخلاقي والوجودي، وهناك فوارق أخرى سوف تتضح من خلال البحث.

والآن نشرع في بيان الجواب على إشكالية الشرّ، ونبدأ بالجواب الأوّل.

الجواب الأول

يبتني هذا الجواب على مقدّمتين، هما محل اعتراف الملاحدة قاطبة: الأولى: مصلحة الاختيار الإنساني.والثانية: مصلحة ثبات قوانين الطبيعة. هاتانِ مصلحتانِ لا يمكن التنازل عنهما بحال، ويوافقنا الملاحدة في ذلك، فافتراض أنّ يكونَ الإنسان مختارًا فيه مصلحةٌ عاليةٌ تميزه عن الآلات والجمادات، وهذه المصلحة هي التي تبرر توصيف الفعل الإنساني بجميع الأوصاف القيمية، بل الإنسان لا يكون كائنًا ذا خصوصياتٍ خاصّة ما لم يكن مختارًا وقاصدًا لأفعاله، وإلّا فسوف لا يفترق عن كلّ مادةٍ فيزيائيةٍ وموجود جمادي آلي، مع أنّ هذا مرفوضٌ بشريًا، إذ إنّ الأمر لو كانَ كذلك لما فرضت القوانين وأنشأت الدول والحكومات، ولانهارت معايير الحسن والقبح، والخيرية والشرية، ولمّا صحّ أصلاً الاعتراض على الشرّ الأخلاقي.

وكذا، إنّ ثبات القوانين في الطبيعة مبدأٌ عظيمٌ في كلٍّ من المنظومة الوجودية وحياة الإنسان، أي على المستوى التكويني والبيولوجي، فكما أنّ العنصر الكيميائي إذا تفاعل مع آخر ينتج قهرًا مركبًا جديدًا، فكذلك إذا تناول الإنسان عقارًا طبيًا فإنّ هذا الدواء سوف يتفاعل حتمًا مع بدنه، ويؤثّرعليه نحوًا من التأثير. وبكلمةٍ جامعة: إنّ قوانين الطبيعة هي قوانين صارمةٌ وحتميةٌ بالمعنى الذي أفدناه، ولا تتغير إلّا إذا تغيّرت بعض الشرائط والظروف. ولا يختلف الحال في جريان القانون بين الحالات الصغيرة كإناء الماء، والحالات الكبيرة كالفيضانات، بين احتراق الورقة الصغيرة، واحتراق مدينة بكاملها.



إذًا، هنا مبدآن: مبدأ الاختيار وهو يرتبط بسلوك الإنسان، ومبدأ ثبات القانون الطبيعي وهو يتعلّق بالظواهر الطبيعية. وهذان المبدآن محل اعتراف الملحد ولا يسعه إنكارهما، إذ إنّ انكار الاختيار يستلزم إنكار الشرّية من رأس، فلا يبقى محلٌّ للإشكال، وهذا يؤدّي إمّا للالتزام بالاختيار الإنساني، ولازمه وقوع الشرّ الأخلاقي، وإمّا إنكار الاختيار، ولازمه انتفاء الشرّ الأخلاقي.

وهكذا، بالنسبة إلى ثبات القوانين، فلو أنكرها الملحد فهذا يعني أنّ النار التي تحرق في هذا اليوم، فهي لا تحرق غدًا، وأنّ الماء الذي كان يغرق فاليوم هو لا يغرق، والصعقة الكهربائية التي تفتك بالإنسان، قد لا تفتك به في وقتٍ آخر، والعقاقير الطبية التي تعالج اليوم الإنسان هي غدًا مادة سامة. وحينئذٍ سوف تعمّ الفوضى ولا يبقى حجرٌ على حجر، ويستلزم ذلك انهيار العلم بكامله، فلا فيزياء ولا كيمياء ولا غير ذلك؛ لأنّ الجميع مبني على هذه القوانين، ومن ثَمّ فلا تبقى للملحد حجةٌ على شيء، مع أنّه يزعم أنّه من أهل العلم واتباع المنهج العلمي.

والنتيجة، أنّ الشرّ الأخلاقي هو لازمٌ لمبدأ الاختيار، فإنّ افتراض الاختيار نفسه يساوق افتراض إمكانية صدور الشرّ من الفاعل المختار. في حين، أنّ الشر الوجودي هو لازمٌ لمبدأ ثبات قوانين الطبيعة، ومن دون هذا الثبات سوف ينهار العلم بكامله.

وقد يقال: إنّ هذا الكلام صحيحٌ على مستوى الشرّ الأخلاقي، ولكن قد يقال: إنّه ليس الأمر كذلك على مستوى الشر الوجودي؛ لإمكان أنْ يتدخل الله تعالى فيمنع وصول الشرّ الوجودي إلى الإنسان المؤمن، أو الفقير أو المحتاج، فإذا لامست النار ثوب الفقير فإنّ الله تعالى يمنع تأثير الإحراق، وإذا غرق الطفل البريء فإنّه تعالى يمنع موته، وهكذا.

والجواب واضح، فإنّه لو افترضنا ذلك وإنّه تعالى سوف يمنع كلّ شرٍّ وجوديّ، فسوف يتراءى للإنسان بأنّ قوانين الطبيعة غير ثابتة، بل لا قوانين

طبيعية، لعدم علمه بتشخيص التدخلات الإلهية، فيرى النار تحرق ولا تحرق، والماء يغرق ولا يغرق، والكهرباء تصعق ولا تصعق، والعقار دواء وداء، وكلّ شيءٍ سيراه يعطي أثرًا والأثر المعاكس له.

وعليه، فالاعتقاد باختيار الإنسان من جهة، وبثبات قوانين الطبيعة من جهةٍ أخربوهما محل اعتراف كل من الإلهي والملحدهما لازمان للشرور الأخلاقية والوجودية. وكما يلاحظ أنّ معالجة إشكالية الشرّ تنسجم تمامًا مع فكرة وجود الله تعالى حيث الاعتقاد بالاختيار الإنساني وبثبات القوانين. أمّا بناءً على الإلحاد، فنسأل ما هو المعيار في كون الشيء شرًّا؟ ومن الواضح أنّه لا يوجد معيارٌ عند الملاحدة للشرّ، ولا للحسن والقبح، ولا لكلّ شيءٍ قيمي، فإذا كانت هناك معضلةٌ للشرّ فهي على مبنى الإلحاد لا غير.

الجواب الثاني

والجواب الآخر على إشكالية الشر عبارةٌ عن مبرهنةٍ مختصرة، ومضمونها موجودٌ في علم الكلام الإسلامي، ولكن سوف نصيغها بصياغةٍ أخرى، وهي تبتني على بعض المقدّمات:

الأولى: هل إنّ الإله على تقدير وجوده، هو عالمٌ بعلم غير متناهٍ، وقادرٌ بقدرةٍ غير متناهيةٍ، وحكيمٌ بحكمةٍ بالغة، أو لا؟ يتفق الإلهيون والملاحدة عمومًا على الجواب بـ(الإثبات). فالإلهي المعتقد فعلاً بالإله يعتقد بصفاته المذكورة، والملحد المنكر له سبحانه يعتقد أيضًا بهذه الصفات على تقدير وجود الله تعالى.

الثانية: هل يتوجب أنْ يعرف الإنسان بكلّ الأغراض الإلهية؟ وما يجول في ذات الله؟ ومن الواضح بناءً على المقدّمة الأولى أنّه لا يلزم منه ذلك، بمقتضى أنّ علم الإنسان محدودٌ متناهٍ، وعلم الله مطلقٌ ولامحدود، وكثيراً ما يجهل الفرد أغراض أصحاب الاختصاص الآخرين من أبناء نوعه، فكيف والعالم هو الله

تعالى؟ ولو سألنا أيّ ملحدٍ من الملاحدة عن نسبة علم الإنسان إلى علم الله على تقدير وجوده، لأجاب بإنّ النسبة هي الصفر؛ لأنّها نسبة المتناهي إلى غير المتناهي. ومن ثَمّ فالإشكال منتفٍ، ولا معنى له من رأس.

وبهذا تعالج هذه الإشكالية التي طالما روّج لها من لا خبرةَ له في تحليل القضايا وتحقيقها بالشكل المناسب.

ضرورة الاعتقاد بالإله

البحث فعلاً يرتبط بتقرير وبيان أنّ الاعتقاد بوجود الله سبحانه يمثّل ضرورةً منطقيةً ومعرفيةً وعلمية. وتوضيح ذلك يتمثّل بمقدّمتين:

الأولى: أنّ كلّ دعوى تدعى ينبغي أنْ تكون مشفوعةً بالدليل، وأنّ درجة أهمية الدعوى تناسبها درجة قوة الدليل، فإذا كانت الدعوى هي من الدعاوى الاعتيادية، فلا تحتاج إلى تكلفاتٍ استدلاليةٍ خاصّة، بخلافه إذا كانت الدعوى استثنائيةً فتحتاج إلى دليلٍ استثنائي كما ينقل عن الرياضي المعروف (لابلاس)، من (أنّ الدعاوى الاستثنائية تحتاج إلى أدلةٍ استثنائية)، بمعنى أنّ الدعوى كلما اتّسمت بالأهمية والخطورة فإنّها تحتاج إلى دليلٍ من نوعٍ خاص، فمثلاً من يدعي أنّه طبيبٌ يحتاج إلى وثيقةٍ يثبت بها ذلك، ومن يدّعي اتصاله بالسماء فيحتاج إلى دليلٍ من نوعٍ خاصٍّ واستثنائي.

الثانية: أنّ التفاوت في النظام الإدراكي لكلّ انسانٍ من ناحية دقة فهمه، ودرجة ذكائه، ومدى قبوله للأفكار (درجة قناعته). هذا التفاوت يصنع نوعاً من التفاوت في قبول الأفكار.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ كلّ فردٍ منا يمتلك منظومةً إدراكيةً خاصةً به، فكلٌّ له درجةٌ من الفهم؛ لذا فإنّ الناس يختلفون في مدى استيعابهم للأفكار، فهناك من الأشخاص من يستوعب الفكرة بمجرد أنْ يتلقاها، وهناك من يستوعب الفكرة

ولكن بعد البيان والتكرار والتوضيح، وهناك ما دون ذلك. كما أنّ البشر يختلفون في درجات الذكاء وهوأعني الذكاءغير الفهم والاستيعاب، إذ قد تجده يتلقى الفكرة بنحوٍ جيد، ولكنّه قد لا يحمل من الذكاء والتحقيق بحيث يرصد مواطن القوة والضعف في ما تلقاه واستوعبه. وأيضًا إنّ البشر قد يختلفون في درجات الاقتناع والاعتقاد بالفكرة، فقد تجد إنسانًا يحمل فهمًا جيدًا وذكاءً متميزًا، ولكنه ليس من السهل أنْ يقتنع بفكرةٍ من الأفكار، في قبال جماعةٍ من الناس، وهم الأكثر قد يقتنعون بأضعف الحجج.

والمقصود، أنّ الإختلاف في الفهم والذكاء والقناعة، وكذا في المؤثّرات الخارجية من قبيل التربية، أو العلاقات الاجتماعية، أو التأثر باستاذ أو صديقٍ أو في مجتمعٍ ذي تقاليد وثقافةٍ معينة، ونحو ذلك. ذلك كله يؤدّي إلى الاختلافٍ في مستوى قبول الأفكار، ومن هنا تعلم أنّ الناس على أصنافٍ ثلاثة:

١ الذي يقطع بفكرةٍ بمجرد سماعها ولو عن طريق الإعلام غير الموثوق، مع أنّه لا مبرر موضوعي يستوجب حصول القطع، فإنّ اليقين بفكرة عبر مواقع التواصل الاجتماعي مع العلم بكذب كثيرٍ من أخباره يعني أنّ الإنسان المتيقن غير متثبتٍ في قناعته.

٢ الذي يشكّ ويتردّد في قبول الأفكار وإنْ كانت من مصدرٍ موثوقٍ مثلاً، حيث تجده يدقّق ويشكّك، فيوسوس تجاه كلّ ما يعرض عليه من أفكار.

٣ الذي يكون سويًّا في قبول الأفكار وحصول درجة القناعة، ففي المواطن التي ليس فيها تعضيدٌ احتمالي جيد فهو يحتمل، وفي مواطن يتوافر فيها القرائن والمؤيدات فهو يطمئن مثلاً أويتيَقن، وهكذا.

وبعد بيان المقدّمتين أعلاه، والتي ينبغي أنْ تكونا محل اعتراف كلٍّ من الإلهي والملحد، نقول: إنّ فكرة وجود الله تعالى هي من الأفكار المهمة والخطيرة في حياة الإنسان لما يترتب عليها من آثارٍ كبيرةٍ كما عرفنا قبل قليل،

ومن ثَمّ ينبغي أنْ يناسبها الدليل المثبت لها أو المنكر.

وسيتبين أنّ هذه الفكرة تفرض نفسها على الفكر البشري مهما اختلفت درجات الفهم والذكاء والقناعة وعلى المستوى المنطقي والمعرفي والعلمي.. وهذا لا يمانع أنّ بعض الأشخاص قد لا يستجيبون لهذه الضرورة لبعض الموانع والأسباب، كما قد يحدث أنّ أشخاصًا أنكروا بديهيات العقل البشري.

وأمّا كيف نثبت أنّ هذه الفكرة ضروريةٌ فهذا ما سوف نقرره بالبيان الآتي:

الضرورة المنطقيّة

لمّا كان المنطق الطريق الذي يسلكه العقل وصولاً إلى النتائج، فلا بدّ أنْ تكون تلك النتائج متوافقةً مع طريقها المنطقي، وقد أشرنا فيما سلف أنّ الطرق المنطقية متعدّدة، وأهمها طريقان: طريق الملازمات العقلية وطريق الاستقراء، ونريد أنْ نقرر هنا أنّه سواء آمنا بطريق الملازمات العقلية أم طريق الاستقراء فإنّ فكرة وجود الله تعالى تفرض نفسها في الحالين معًا.

أمّا على الطريق الأول فقد تقرر سابقا أنّ خروج الشيء من العدم أمرٌ مستحيل، لا يعتقد به إنسانٌ قط حتى الملاحدة، دون الإصغاء إلى شاذٍّ هنا أو هناك، وهذا ينتج أنّ الكون الذي له بداية وكان عدمًا صفريًّا يستحيل أنْ يخرج من لا شيء، بل يجب أنْ يكون هناك موجودٌ غير كوني هو الذي أوجده. وقد تحدّثنا عن هذا الموضوع فيما سبق. فإذًا، نحن ومن خلال قانون الملازمة العقلية نقضي بلا بديّة أنْ يكون هناك إلهٌ هو الذي أوجد الكون من العدم.

وهذا، من غير فرقٍ بين استحالة خروج هذا الكون العظيمبما له من اتساعٍ وعظمةٍ من العدم وخروج النقطة المفردة التي كانت تختزله، فكلّه في حكم الملازمات العقلية شرع سواء.

وأمّا على أساس الطريق الثاني، وأخصّ منه حساب الاحتمالات. فنقرر فيه

أنّ الحساب الاحتمالي عبر تراكم الاحتمالات نحكم فيه بقضيةٍ إثباتاً أو نفيًا، كمعرفة أنّ فلانًا عالم أو جاهل، فنستقصي قرائن العلمية من خلال حديثه وكتابته ومحاوراته وسعة معلوماته، ونحو ذلك فنكتشف عبر هذه القرائن أنّه عالمٌ مثلاً حيث تتوافق من ناحية قرينيتها على العلمية فتتصاعد القيمة الاحتمالية لقضية (زيد عالم)، وإنْ كانت كلّ قرينةٍ بمفردها وبمعزلٍ عن باقي القرائن ممّا يحتمل معها الخلاف، ولكنّها في حال تجمعها تقوي الجانب الاحتمالي إلى أنْ يبلغ درجاتٍ عاليةً من التصديق والاعتقاد. وهذا الطريق هو المعتمد في مطلق العلوم التجريبية والإنسانية.

ثم، إنّ هذا التراكم الاحتمالي تارةً يؤدّي إلى اليقين، وأخرى إلى الظنّ، وثالثةً إلى مجرد الاحتمال الضعيف. ويتبع هذا نوعية القرائنمن ناحية شدّة ارتباطها بالحدثوكمّها العددي، ودرجة الوثوق بها.

وبهذا المنهج نفسه الذي يستخدمه الطبيب وعالم الاجتماع والإنسان البسيط، يفرض وجود الله كفكرةٍ ضروريةٍ لا مناصّ من التسليم بها، والاعتقاد بثبوتها، وذلك عبر تجميع القرائن المتضمنة أمورًا منظمةً ودقيقةً في هذا العالم كالثوابت الكونية وقوانين الطبيعة، وهو أمرٌ معلوم عند علماء الفيزياء الكونية، ولك أنْ تراجع كتاب (فقط ستة أرقام: القوى العظمى التي تُشكِل الكون) للفيزيائي المعاصر (مارتن ريس). وكذلك هناك مركّباتٌ معقّدةٌ في هذا الكون تُسمّى بـ(المعقّدات غير القابلة للاختزال)، وهذه حتى توجد تحتاج إلى وجودٍ جميع أجزائها بنسبٍ خاصّةٍ ولا يمكن أنْ تأتي بالتدريج أو التدرج من الأبسط إلى الأعقد، مع أنّ تشكّل وجودها دفعةً واحدةً بطريق الصدفة ضربٌ من الخيال الجامح، فلابد أنْ يستند وجودها إلى مصممٍ ذكي سبحانه وتعالى، وفق حساب الاحتمالات.

وعليه، فالاعتقاد بفكرة وجود الله تعالى ضرورةٌ منطقيةٌ بمعنى أنّ المنطق الحاكم على الذهن البشري يتجه لا محالة لإثبات هذه الفكرة، وأنّ الممانعة من



تطبيقها تستلزم الممانعة من تطبيق المنطق على كلّ موردٍ رياضي وفلسفي أو علمي تجريبي أو إنساني.

الضرورة المعرفية

أمّا من الناحية المعرفية ففكرة الاعتقاد بالإله الذكي فكرةٌ ضروريةٌ سواء آمنا بخصوص المصدر الحسي أم آمنا بالمصدر العقلي. أمّا بناءً على الاعتقاد بالمصدر العقلي فواضح كما أوضحنا ذلك في الملازمات العقلية. وعموم المدارس المادية يدركون ذلك بوضوح، وإنّما أنكروا ثبوت الإله لأنّهم لم يعتقدوا بالمصدر العقلي كأحد مصادر المعرفة الإنسانية، ومن الواضح أنّ العقل كما لا يساوي بين الواحد والصفر فهو لايساوي بين الوجود والعدم؛ ولذا قلنا فيما سبق: إنّ تلقائية خروج الكون من العدم غير مصدّقةٍ في أيّ منظومةٍ إدراكيةٍ إنسانية.

وأما بناءً على المصدر الحسي ففكرة وجود الله سبحانه فكرةٌ حاضرةٌ وماثلةٌ فيه، وقد تسأل: إنّ الله تعالى لايمكن أنْ يُدرك في تجربةٍ أو مختبرٍ أو يُنال في حسّ، فكيف يمكن أنْ يكون إثباته ملزمًا على أساس المصدر الحسي؟ والجواب أنّه ليس المقصود من الملاحظة الحسية حتى عند علماء الطبيعة ما ينال بالحس مباشرةً، بل يشمل نيل الآثار والإحساس باللوازم المترتبة على صاحب الأثر كمن يحسّ بأثر الطاقة الكهربائية فيعلم بوجودها، ومن يحسّ بحركة الكوكب المعين بمسار خاص فيعلم أنّ هناك كوكبًا أو نجمًا آخر قد أثر فيه، وهكذا عمل العلماء في مجالاتهم فإنّهم عن طريق الآثار يرتّبون أفكارهم ونظرياتهم، وليس المقصود عند علماء المنهج العلمي من خطوة (الملاحظة) خصوص الإحساس المباشر للموجود؛ وإلاّ سوف تتعطل العلوم وتجمد البحوث العلمية.

ثم، إنّ الإحساس بالأثر ينقل ذهنية الباحث إلى وجود المؤثّر بغض النظر عن الطبيعة الوجوديةِ للمؤثِّر سواء كانت من موجودات عالم الطبيعة أم من الماورائيات، فإنّ البحث عن واقع وحقيقة وجود المؤثّر ليس شأنًا حسيًّا، وليس

بإمكان الحسّ أنْ يعطي موقفًا حول طبيعة هذا الوجود، فشأن العين أنْ تبصر الآثار المرئية وشأن الأذن أنْ تسمع الآثار السمعية . وما إلى ذلك، أمّا إنّها تتعدى إلى مسببات هذا الأثر وتقضي بأنّه مادي أو مجرد من عالم المادة، فليس لها صلاحية ذلك معرفيًا ولا منطقيًا.

ولمّا كان الإنسان في ضوء خطوات المنهج العلمي يلاحظ تنظيمًا منتشرًا في أرجاء هذا الكون ودقةً في تفاصيله ومجرياته، فينتقل ذهنه إلى وجود المنظِّم على حدّ انتقال الذهن في عالِم الطبيعة لاكتشاف فكرة فيزيائية أو كيميائية، بلا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنّ رفض الاستنتاج في أحدهما يلازمه رفض الاستنتاج في الآخر، ولا مبرر للتفكيك بين المجالين إلّا إذا كان التعسف هو الحاكم واللامنطقية هي الطريق.

إنّ الإنسان إذا رصد تنظيمًا بسيطاً في خلاء ينتقل ذهنه مباشرةً إلى أنّ هناك صانعًا ذكيًا هو الذي صنع هذا الشيء، فلو افترضنا أنّ المركبات الفضائية الاستكشافية في المريخ قد رصدت خاتمًا متواضعًا من حيث الهيأة والصياغة، وأرسلت صورته إلى الأرض، فماذا يا ترى تتوقع أنْ يحدث في كوكبنا من ردّة فعل؟ من المتوقع جدًّا أنْ تهتز الأرض بأثقالها من هذا الحدث العظيم؛ لأنّه ببساطة يكشف عن وجود صانعٍ ذكيّ له، فكيف بدقّة ما نراه ونشهده في هذا الكونّ ؟!!

الضرورة العلمية

ومن الناحية العلمية نجد فعلاً أن فكرة وجود الله تعالى ماثلةً وضروريةً في خطوات المنهج العلمي، فتطبيق هذه الخطوات نفسه من قبل العالِم في مجال اختصاصه، يأتي تطبيقها في إثبات وجود الله تعالى حذو القذة بالقذة، ابتداءً من الملاحظة، ثم افتراض الفرضية، وبعدها الاختبار العلمي. فإذا لاحظنا التعقيد غير القابل للاختزال، وافترضنا إزاءه ما يمكن أنْ يكون تفسيراً له من فروض، ومن هذه

الفروض أنّ الموجِد له (الإله الذكي)، ومنها أنّ الموجِد هو (الصدفة والاتفاق). فسنجد الفرض الثاني ليس مجرد أنّه فرضٌ مستبعدٌ بحساب الاحتمالات بل أنّه ملحق بالأوهام والخيالات، وقد اعترف بذلك بعض المتزمتين بالإلحاد، وحاول أنْ ينكر وجود معقّداتٍ غير قابلةٍ للاختزال مكابرًا على ما هو معروف في الأبحاث العلمية الحديثة!! فتقترب الفرضية الأولى وترجح بدرجةٍ تصديقيةٍ عاليةٍ جدًّا.

وهكذا فيما لو لاحظنا بداية الكون، بل في هذه المسألة تثبت صحّة الفرضية الأولى وزيف الفرضية الثانية بوضوحٍ صارخ، فإنّ فرضية التلقائية أو الصدفة لا معنى لها كما تقدّمت الإشارة إليها قبلاً.

والنتيجة ممّا ذكرنا أنّ فكرة وجود الله حاضرةٌ على جميع هذه المستويات ونحن يكفينا صحة تطبيقها في مجالٍ واحدٍ منها، ولا نحتاج إلى تكلّف التطبيق في جميعها، فمثلاً نحن في مجال الملازمات العقلية نمتلك ما يربو على عشرة براهين، ويكفي لإثبات مقصودنا أنْ نطبّق باب الملازمات العقلية على واحدٍ منها. كذلك في باب حساب الاحتمالات هناك تطبيقاتٌ كثيرةٌ لإثبات وجود الله سبحانه، وهكذا؛ ولذا قلنا: إنّ فكرة وجود الله تعالى تفرض نفسها على الفكر البشري، وإنّها مستطيلةٌ على حياة الإنسان، وإنّ الطابع العام في إيديولوجيات الإنسان هو الاعتقاد بها منذ أقدم العصور إلى عصرنا الفعلي، فمنهم من يعتقد بها عبر الأدلّة الفطرية والإحساسات الداخلية، ومنهم من يعتقد بها عبر الأدلّة البرهانية العقلية، ومنهم من يعتقد بها من خلال حساب الاحتمالات، ومنهم من خلال الأدلّة الأخلاقية، ومنهم غير ذلك. وذلك كلّه يشير إلى أنّ خطورة المسألة هي التي فرضت هذا التعدّد الاستدلالي المختلف حسب اختلاف الناس.

فتحصل ممّا تقدّم أنّ الإلحاد لم يصل إلى قناعته ومعتقده إلّا بعد الاختراقات المنهجية، وعدم المُداقّة في إبداء رؤيةٍ معرفيةٍ واضحةٍ كما عرفت.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر

١. ابن منظور، لسان العرب ، ط٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٦ق.

٢. بنروز، روجر: العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، ترجمة محمد وائل الأتاسي ود. بسام المعصراني، ط١، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٩٨م.

٣. بول ديفيز وجون جريبين: أسطورة المادة؛ صورة المادة في الفيزياء الحديثة، ترجمة: م. علي يوسف علي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٤. دوكينز، ريتشارد: وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، إصدار تجريبي، ٢٠٠٩ م.

٥. شريف، عمرو: رحلة عقل، ط٤، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١١م.

٦. الكفوي، أبو البقاء، الكليّات، تحقيق: عدنان درويشمحمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت.

٧. كاكو، ميتشيو: رؤى مستقبلية، ترجمة: د. سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠١م.

٨. ويلز، جوناثان: أيقونات التطور؛ علم أم خرافة، ترجمة: د. موسى إدريس ود. أحمد ماحي ود.محمد القاضي، ط١، دار الكاتب للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م.

9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.

10. Reviewer's notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.

Guidelines of Reviewers

Journal of AlAqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's selfopinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3 The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4 I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5 I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1 My own thinking of research.

2 To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of AlAqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. **No. mobile:............................**

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Dr. Ammar alsagheer

Undertaking Statement

I am (..) hereby sign and my manuscript title is (..)

I undertake that:

1 A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2 The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be openminded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.

2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.

3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.

4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.

5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

a Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6 Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7 Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8 Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9 Research must not publish previously.

10 Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11 Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12 Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Procedures of tracking as follows:

Guidelines for Authors

The Journal of AlAqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2 Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. AlAqeedah library

e. AlAqeedah literature

3The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4 The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5 The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author

International NO. ISSN: 27090841

Journal Management: 009647717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: Aqeedah.m@gmail.com

Accredited number in the House of Books and

DocumentsBaghdad: 24652021

Position Address: Iraq – AlNajaf AlAshraf – Thawrat Al-Ishreen – AlBareed Street –

AlImam AlMurtatha (peace be upon him) Cultural Complex

.٨	Asst. Prof. Dr. Razaq AlMusawi	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology
.٩	Asst. Prof. Dr. Aqeel Sadiq AlAsadi	Iraq	University of Basra, College of Arts, Department of Philosophy	Contemporary Islamic Thought
.١٠	Asst. Prof. Dr. Mohammed Hamza AlShaibani	Iraq	University of Babylon, College of Islamic Sciences	Contemporary Islamic Thought

Arabic Proofreading

Dr Fada'a Dhiab

English Proofreading

Assistant Lecturer Fadhil Shihan

- A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology
- Issued by the Islamic Center for Strategic Studies AlNajaf AlAshraf
- Muharram (31) 1446 A.H.

AlAqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

July 31– 2024 A.D.

Muharram – 1446 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

https://www.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964(07717072696)

Address: Iraq – AlNajaf AlAshraf – Thawrat AlIshreen – AlBareed Street –

AlImam AlMurtatha (peace be upon him) Cultural Complex



A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholasitc theology issues

July – 2024 A.D.
Muharram – 1446 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



https://www.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

